18

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



血气与政治

萨克逊豪斯　阿基琉斯传说中的血气、正义与制怒

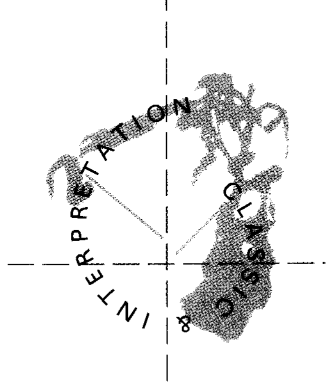
尼科尔斯　柏拉图《王制》中的血气与哲学

丹豪瑟　《扎拉图斯特拉如是说》里的血气

帕尔默　柏拉图《王制》中的王者、哲人和僭主

華夏出版社

经典与解释(18)



血气与政治

■ 主编/刘小枫 陈少明

華夏出版社

中山大学985二期

“马克思主义与当代文明·西方文明源流与当代融合研究”

项目成果

目　　录

论题:血气与政治

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

评论

(本辑主编助理 李致远 李长春)

阿基琉斯传说中的血气、正义和制怒

萨克逊豪斯(Arlene W. Saxonhouse) 著
尚新建 译*

荷马史诗的人物,生活在一个没有宇宙秩序的世界中。不朽的诸神由于意见不和而分派,常常引发人类的战争。他们像人一样,为种种力量(forces)——激情和命运——所左右,自己却不理解这些力量,也不能控制。宇宙结构将秩序和意义赋予人类生活,因而人们不能变成神们。诸神反复无常,没有权力,所以正当性(righteousness)不可能来自诸神。相反,人们必须确立自己的正当性规则,规定什么属于他人,什么属于自己,并确定他们共同体的性质和秩序。由于诸神并非总是现身,所以,人们自己必须强制实施这些规则。正是人的血气(thymos)——即对何为正确、何种东西带来尊严与荣誉的精神感受——捍卫并维持着这些秩序规则。当那种秩序受到威胁,当分配法则没有得到遵守时,愤怒之人将努力把结构重新加于世界之上。人类共同体在一定程度上有赖于凭借血气捍卫财富与名誉的分配。没有这种秩序,生活就是一片混沌的沼泽、意义的空白,人不过是诸神的玩物,不过是生活的匆匆过客,犹如森林里的落叶飘零。

在捍卫正义——何为应得之物(what is due)——方面,血气在人

---

* 编辑者对译文做了修改和加工。——编者注

类事务中维护着一种微弱的稳定性。对不能依赖诸神的人们来说,凭血气坚持应得之物,这就是正义的守护者。[①]同时,血气维持着人自身共同体中的生存秩序,一个人(如阿基琉斯[Achilles])的血气,在他血性地追求正义时,显露出含糊不清的东西。何为应得之物——或荣誉、或战利品、或权力——从来没有得到过清楚的规定;降灾或赐福从来不能与应得的伤害或回报恰相般配。权威的归属不能取决于价值的明确界定。虽然荣誉与合法性(legitimacy)是政治共同体的基础,但是,英雄从来没有得到足够的荣誉,统治者的合法性也从来不是不容置疑的。除了正义及其捍卫者,价值也是人类社会经验的组成部分。凭血性追寻正义、归还应得之物、把荣誉颁予那些追求者、或者服从走向极端的"真正的"统治者,这些都会危及共同体。血气对正义或合法性的要求从来不能得到满足。因此,在人类事务中,捍卫应得之物时有必要适度(a moderation,节制)。阿基琉斯的故事就是关于一个人如何学会适度即节制的故事;不过,学会节制并非意味着要放弃他对应得之物的期望。当他要求一种稍逊于阿伽门农的权威时,他并没有看到合法性,在史诗接近尾声时,他将人类经验置于一个无序世界的背景中。他在悲哀之中学习接受人类的经验,他所接受的并非人类经验的本来面目,而是人的支配能力的有限性。

在《伊利亚特》开篇,阿基琉斯坚持这一普遍原则:最好的战士应当得到认可,为其在战场上的英勇行为而得到战利品。阿伽门农(Agamemnon)要求得到一份礼物以替代克律塞伊斯(Chryseis),否则

---

① 荷马诸神与正义之间的关系含糊不清,这为许多研究《伊利亚特》的学者提供了素材。随着 Hugh Lioyd-Jones 主张的出现,这一争论达到顶点。Lioyd-Jones 认为,在希腊文学的发端,就有了宙斯的正义,这个观点与 E. R. Dodds 和 A. W. H. Adkins 等人的意见相左。(*The Justice of Zeus* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971], Sather Classical Lectures)。但是,无论诸神(尤其是宙斯)如何努力保证善恶的公平分配——对特洛亚人、对阿伽门农、对阿基琉斯或对普里阿摩斯,这一向度上的神性努力并不总是被有死的凡人所接受,荷马史诗中的参与者也不依赖这些神性努力。

不会把她归还给克律塞斯。[①]阿伽门农并没有说,这份礼物非得是阿基琉斯的战利品。阿基琉斯挺身而出,捍卫已经分得的战利品。他为阿伽门农的利欲熏心(love of possessions,他称阿伽门农 philokteanotate[最为贪婪],I. 122)所激怒,也为阿伽门农破坏战利品与物品的既定分配而义愤填膺。那些心高气傲(megathymoi,心高志大,I. 135)的阿开奥斯人(Achaeans)已经没有什么东西可分了。于是,阿伽门农提出,要从其他诸侯(prince)——阿基琉斯或埃阿斯(Ajax)或奥德修斯——那儿得到这份礼物。阿基琉斯再次大骂阿伽门农分配战利品不公平(这是远古特色),并威胁要离开特洛亚(Troy),紧接着,阿伽门农就要把阿基琉斯的战利品布里塞伊斯(Bryseis)带走,以弥补自己失去克律塞伊斯。[②]

两位男子之间的冲突不在于阿伽门农把布里塞伊斯带走,会使阿基琉斯失去奖品或荣誉,而在于阿伽门农没有维护那些支配特洛亚人行为的战利品分配原则。下面这段著名的话清楚地表明了阿基琉斯的生活原则,萨尔佩冬(Sarpedon)问:"为什么……用荣誉席位、头等肉肴和满斟的美酒敬重我们?为什么人们视我们如神明?"回答是:"我们现在理应站在吕底亚人的最前列,坚定地投身于激烈的战斗毫不畏惧。"(XII. 310 - 311,315 - 16)对于战斗中的英勇无畏,要给予看的见的奖赏,使得人人都承认,人人都羡慕。[③]勇士为这些奖赏而战,也是为他的共同体而战,这个共同体是一个诸民族集团,由阿开奥斯人的军队或特洛亚人的城邦所组成。人们在战场上做出贡献,便期待奖赏。然而,按照阿伽门农的看法,不能根据战斗

---

① 克律塞伊斯(*Χρυσηκΐς*)是克律塞城阿波罗神庙祭司克律塞斯(*Χρύσης*)的女儿,为阿伽门农所虏。见《伊利亚特》I. 11 - 21。译名与引文参考罗念生译,《伊利亚特》,人民文学出版社,1997。——编者注

② 见《伊利亚特》I. 171 - 187。——编者注

③ 正像佩里(Adam Parry)指出的:"它[萨尔佩冬语]的假设首先是,荣誉能够充分体现在可触的表现中……因为每个人都承认这表现的意义。"见氏著,《阿基琉斯的语言》("The Language of Achilles",载 *Transactions of the American Philological Society* 87 [1956],p. 3),着重号是我的。

中的个体价值进行分配。[1] 当这些原则被曲解时，阿基琉斯的血气就勃然而起，因为他对战争中共同体的必要结构与期待的理解正是基于这些原则。[2] 起初，为了捍卫这些原则，他热血沸腾，剑拔弩张，但被雅典娜制止了。阿基琉斯转而说道："我得到的战利品和你的从来不相等……然而，是我这双手承担大部分激烈的战斗，分配战利品时你得到的却要多得多。我打得那样筋疲力尽，却只带一丁点小玩意儿回到船上。"(I. 163 - 186)阿基琉斯应得的东西遭到拒绝，共同体的必要原则——他认为，必须用这些原则来保证勇士们的战斗力不被挫伤——遭到践踏，阿基琉斯对会聚起来的阿开奥斯人说："我现在就回佛提亚[Phthia]去。"(I. 169)

在会上，阿基琉斯对阿伽门农的回应非常激烈，以至于需要神来平息。当阿基琉斯退出集会和战斗时，他的悠闲使他有时间反思正义分配体系的意义和价值，他正是按照这一体系寻求他所应该拥有的东西。当战斗激烈进行，狄奥墨得斯(Diomedes)屠戮着，特洛亚人迫近时，阿基琉斯在细细盘算着。在那个世界中，人们对正义、荣誉和酬劳

---

① 对阿伽门农的公平，我们当然必须承认，他是按照自己的秩序和期望原则行动的。作为统治者，按照《伊利亚特》中并不清楚的规则(参见 IX. 39，狄奥墨得斯在演说中提到，宙斯赐予阿伽门农权杖，IX98 - 99，涅斯托尔在演说中也说到宙斯赐予的权杖，"所以我们要服从"，史家修昔底德在《战争史》1. 9 也提到在船上的优先权)，阿伽门农试图捍卫他无可争辩的权威。他从阿基琉斯那里带走布里塞伊斯，尽管一些长老反对这一行为(IX. 108)。显然，在阿伽门农那里，赞美权威与实施权威的能力是分离的；战斗的力量与成人的智慧都不能证明宙斯赐予的权杖是正确的。他首先捍卫自己的原则。作为阿开奥斯人的王，他认为勇士共同体由一些原则维系，这些原则与阿基琉斯(和萨尔佩冬)倡导的不同；忠于国王，迎合他的意愿就是秩序。实际上，他认为，阿基琉斯的原则对他试图保持的秩序是一个威胁，因为，阿基琉斯的原则鼓励人们凭勇敢获取荣誉，同时也激起军中主将之间的冲突(参见索福克勒斯的《埃阿斯》，他强有力地表明，这一纠葛如何深深地渗透到阿开奥斯人的气质中)。我们通过这一冲突看到，共同体深层的不稳定，以不同的预期为基础，涉及谁应该得到什么；预期不仅不同，在阿基琉斯和阿伽门农那里，甚至相互冲突。本文下面的讨论，主要集中在阿基琉斯对人类共同体基础的理解。《伊利亚特》中的阿基琉斯血气方刚，尽管他与阿伽门农都学会了如何调节自己的预期，然而，正是阿基琉斯的激情，支配着我们对史诗的理解。

② 同时，我们必须记住，阿基琉斯认为，在战争中组织共同体的基本原则，或许也威胁着该共同体的生存能力。阿基琉斯追求原则所凭借的激情，决不能保证那些原则使可行的政治结构超越时间。我的这些思想及脚注，来自 Catherine Zuckert。

的定义是不充分的,阿基琉斯对那个世界怀有普遍的不满。阿基琉斯认识到正义的不充分以及那些规定所得或应得之物的原则的不充分,这时,他的血气就被抑制了。阿基琉斯失去了他所追求的东西,他觉得悲伤,而不是气愤。

阿伽门农也懂得无视勇士的期望所带来的后果。原先那些鼓励勇士们战斗的原则、那些为他们的世界提供秩序的原则一旦失去效力,勇士们就不愿参战了。由于最伟大的勇士阿基琉斯退出战斗,整个军队遭受重创。阿伽门农让步了,因为他不能再动员他的军队;他放弃了诸神允诺(恩惠?)给他的荣耀和胜利。血性的狄奥墨得斯坚持留下来投身战斗,坚持不放弃征服带来的荣誉和荣耀。但是,智慧的老涅斯托儿(Nestor)重新恢复了早些时候被践踏的原则,力图借此把阿基琉斯拉回到战斗中来。涅斯托儿认定,智慧应该是劝导的基础,他提议多给阿基琉斯礼物,多说些好话,以消除阿基琉斯的怒气(IX. 74 - 75)。

最后,阿伽门农承认,他试图用以统治的那些原则失败了。这些原则曾让他"盲目地"(愚蠢,IX. 115 - 116,119)行动。他现在提出,愿用异乎寻常的价值标准酬谢那位勇士,承认军队有赖英雄的努力。他表白:"我想挽救,给他无数的赔偿礼物"(IX120)。他列举了无数的礼物——35 行有价值的东西:三角金鼎、女人和土地——将它们补偿给阿基琉斯,诱使阿基琉斯返回共同体,其中实施的分配原则注重军事价值。[①]

使节奥德修斯、福尼克斯(Phoenix)和埃阿斯(Ajax)来到阿基琉斯的帐篷,奥德修斯复述 35 行无数的礼物,然而,补偿的世界对阿基琉斯已没有什么吸引力。因为他现在认为,他所属的那个世界,从不

① 阿伽门农仍然坚持,阿基琉斯要认清他比阿基琉斯更有王者气,这个伟大时代的王者,应该得到更多的尊重(IX. 160 - 61)。这一段被奥德修斯圆滑地删除了,不过,恢复以军事价值为基础的物质分配原则,并没有削弱阿伽门农批评的意愿。

按照明白的原则运作——的确决不可能。[①]阿基琉斯说:“人们不断地杀敌,却没有得到感谢”(IX.316-17)。正义的主张若不能完善,那么,人们保持秩序的努力,便不可能建立在这种主张的基础上。阿基琉斯的血气要求在给予与接受方面有精确性,与人们在战争与和平中的经验无关。在一场战争中,人们并不清楚他究竟应该得到什么,阿基琉斯对这种战争的意义提出质疑;阿伽门农应该向阿基琉斯这样伟大的勇士做何等补偿?在战场上出生入死的胜利者,是否应该得到令他们满意的酬劳?因为给予勇士应得的酬劳,是任何一个共同体力所不及的,“那些待在家里的人也分得同等的一份。胆怯的人和勇敢的人荣誉同等”(IX.318-19)。阿基琉斯有一种新的视角来看待人的社会生活,这不同于他以前追求的正义,那种正义关系到为其朋友们争取酬劳。现在,分配过程则不受人的影响。他目前关注的分配,不限于阿开奥斯人,而同样适用于阿开奥斯人和特洛亚人。“死亡对不勤劳的人和非常勤劳的人一视同仁”(IX.320)。阿伽门农作为人中之王,不再掌握分配权;因此,他的补偿努力失败了。没有什么东西能够补偿死亡。阿基琉斯的血气先前所捍卫的那些激励原则已然消失了。

阿基琉斯的血气曾要求,共同体要承认他的独特价值,并且要通过酬劳,证明他在战场上比其他人更优秀。现在,阿基琉斯不得不承认,在根本上,死亡面前人人平等,他看不出共同体所做的区分有什么意义。他的视野超出了共同体,质疑共同体赖以存在的那些基本原则。在普遍平等的原则之下,决不存在根据价值所作的区分,阿基琉斯的血气不仅被减弱,而且被扼杀。他不再是勇士,因为他准备打道回府,回佛提亚去,放弃他一直为之奋斗的名誉和奖赏。

奥德修斯按照阿基琉斯撤出战斗时提出的公开条件与之谈判。他列举长长的珍宝细目,意思是给阿基琉斯补偿,并且引用阿基琉斯的父亲佩琉斯(Peleus)的话,大意是说,阿基琉斯应该节制他“心中的

---

① Parry,“The Language of Achilles”,前揭,页6。他把这称作貌似与实际的差异,史诗的行文叙述不能充分表达这一点。这也提醒我们注意《王制》中阿基琉斯与正义问题之间的关系。

血气”(greathearted thymos),表现温和的爱(philophrosune,IX. 255 - 56)。佩琉斯曾告诫:血气导致冲突;它不是一种秩序原则,而会创造出一些使秩序成为不可能的条件——如阿开奥斯人营地曾经出现的情形。福尼克斯在其冗长的游说中,未谈及分配,而大谈激励勇士的其他因素;尤其强调忠于家族。埃阿斯跟着这样说,并且把友情带给遭受苦难的阿开奥斯人,尤其是到他帐篷里的三个客人——他们把最亲近、最友好的东西(philtatoi)带给他(IX. 641)。阿基琉斯的回答非常简单——这与他对奥德修斯的回答形成鲜明对比,他简单地拒绝把家族和友谊当作行为动机。他的兴奋点是对王的恨,而不是对朋友们的爱。因为爱、关怀和友谊,能够通过战场上的行为表现出来,福尼克斯向阿基琉斯承诺,阿开奥斯人将会尊他为神(IX. 603,也见《奥德赛》第297行)。阿基琉斯知道,他绝不可能等同于神;他是有死的。他豪无理由在战斗中早死,而是选择了晚死——死在家里。[1]

由于未能说服阿基琉斯重返战斗,埃阿斯形容阿基琉斯:“那个残忍的人,他心中的血气已经使他变得苛刻,他无视同伴的友爱……无情的人。”(IX. 628 - 32)阿基琉斯之所以如此,是由于他对那些原则大失所望,他如今发现,那些原则没什么意义。他说:“他们就是将特洛亚的财富说出天花来,那财富也不能和人的性命相比。”(IX. 401)他是无情的,因为他无法看到,在战场上拼命与人们因勇敢而获得的奖赏之间,有什么一致之处。死亡总会到来。如果考虑到阿基琉斯是阿开奥斯人,埃阿斯的谴责就是正确的。但是,埃阿斯不明白,阿基琉斯超出了阿开奥斯人的共同体,而同情所有人。阿基琉斯确实关心他的朋友,但他也认识到,关心并不能使他所爱的那些人活着。即便是他的母亲,一位不死的女神,也不能延宕儿子的死期。

阿基琉斯的变化,生动地体现在他对布里塞伊斯(被阿伽门农带

---

① 阿基琉斯回答埃阿斯时,简短说了一番话(IX. 651以下),暗示,假如特洛亚人与身处最前线的赫克托尔一起,接近迈密登的营帐和舰船,那他可以出战,然而,奥德修斯报告出师失利时,反复重申阿基琉斯打算离去,而且撺掇其他人离去(IX. 682 - 83)。参见C. Whitman,《荷马与英雄传统》(*Homer and The Heroic Tradition*, New York: W. W. Norton, 1965),页190 - 191。

走的战利品)的态度的变化上。首先,她是一个战利品,是阿开奥斯人对阿基琉斯战功的酬劳。她一旦被从阿基琉斯那里带走,阿基琉斯在阿开奥斯人面前就颜面扫地。于是,他提出自己与布里塞伊斯的关系是爱人关系:她不仅属于他,而且他与她有爱,他宠爱她。让许多编者百思不解的是,他用"妻子"(alochon)一词描述她——亲爱的妻子(IX. 336)。他问阿特柔斯(Atreus)的儿子:"难道凡人中只有阿特柔斯的儿子们才爱他们的妻子?"(IX. 340)阿基琉斯用批评的口吻提出这一修辞问题:"一个健全的好人,总是关心喜爱他自己的人,就像我从心底里爱她[布里塞伊斯],尽管她是女俘"(IX. 341 - 43)。对勇士来说,布里塞伊斯的存在是勇猛伟大的标志。因为阿基琉斯已经成了一个男人——因面对死亡而离开战斗,并意识到共同体由凡人组成——布里塞伊斯不再受她自己与尚武活动之间的关系所限制。血气与分配问题相分离,不再依据可疑的原则规定自己的所属。关注的是自己的所属,人们逐渐喜爱属于自己的东西,而不是恩赐他的东西。然而,阿基琉斯将发现,要保护人们喜爱属于自己的东西,他现在摈弃的那些共同体的基本原则又是必不可少的;他必将遭受帕特罗克洛斯(Patroclus,阿基琉斯的好友——编者注)之死的痛苦。他拒绝共同体所表达的正义价值,认为它们不充分,这种态度使他转而喜爱自己的东西,渴望回家,爱被俘的少女,这证明他摈弃了战士伦理。而帕特罗克洛斯之死表明,阿基琉斯不能轻而易举地放弃战士伦理;尽管死亡是所有人的命运,但他明白,自己的行为可能促成他所爱的人死亡。

阿基琉斯的朋友被杀害之后,他就放弃了从不充分的正义世界中退却。阿基琉斯的血气曾经聚焦在他没有得到应得的好处上,现在则转向反对那些伤害他的人。他回到战场,不是出于对苦难同伴的怜悯,而是因为他现在必须做应该做的事情。他必须找赫克托尔(Hector)报仇雪恨。阿基琉斯的愤怒没有被诸神制止,也没有像他对阿伽门农所作的回应那样,仅限于言辞;诸神现在支持他的愤怒,光荣的军队在赫菲斯托斯(Hephaestos,宙斯和赫拉之子,火神——编者注)的战火中为他勇往直前。

不过,阿基琉斯依然远离阿开奥斯人的共同体。当死亡等待着所

有人时，他已经看到，按照军事价值进行分配的原则并不充分。阿伽门农在冗长的自责演说中，一再重申他要提供无数的礼物。阿基琉斯冷漠地回答："送礼物或者夺走礼物，还不是你说了算。"（XIX. 147-48）礼物对于阿基琉斯来说不再是问题；他先前回答使者时，已经回绝了礼物（IX. 378）。他的血气已不再竭力维护属于自己的东西，那些东西是依据共同体如今毫无意义的标准获得的。他的目的是参战，为朋友的死复仇雪恨。阿伽门农乐滋滋地表示和解，当即准备给予他礼物，曲解了阿基琉斯返回战场的意思。阿基琉斯抗辩道："你应该另找时间做这些事情，"他告诉阿伽门农，"……那时我胸中的怒火不像现在这样炽烈"（XIX. 200-02）。

当奥德修斯说，人们必须进些酒食时，阿基琉斯甚至不愿再有片刻迟疑。他说："我现在正处在极度悲痛之中，请你们不要劝我解除肉体饥渴。"（XIX. 306-07）支配阿开奥斯人的心理动机和肉体需要，在阿基琉斯这里失效了。他的血气不再让他置身于人类社会的结构中。他寻求复仇超出了阵营法则和肉体法则的界限。没有任何东西能使他的血气得到满足，"只有投入血战的大口"（XIX. 313）。现在，他凭借一种痛苦的血气战斗，去伤害那些对他造成伤害的人。先前，他坚持，好勇士的应得之物应通过协定与期待，把自己界定为人之共同体的一员。而当他愤怒地反对伤害他的人时，他超越了人性。[①]

阿基琉斯返回由神的食物强化的战斗，他更接近神，而不是接近人。他与自己的战马交谈，承认自己即将死亡（XIX. 421）。在第九卷，我们看到，阿基琉斯既不为死亡的景象所动，也不为体系的不完善性（不能给勇士应有的酬劳）所动。先前战斗中的死亡所面对的是一种不确定性（勇敢是否有回报）；对这种不确定性的强压愤怒，是阿基琉斯与阿伽门农最初冲突的表面原因。现在，他参战是为了给敌人以应有的惩罚。死亡被坦然接受（为确保复仇的正义，这是必然的），他

---

① Mera J. Flaumenthaft，《幕后英雄》（The Undercover Hero: Odysseus from Dark to Daylight），载 *Interpretation* 10:1（Jan. 1982），页 31，详细阐释了《伊利亚特》这一部分关于吃的意义。

返回战场的显著标志是接受死亡(XXI. 110),超越肉体(以拒绝进食为特征)。他愤怒地穿越特洛亚平原,像一颗闪耀的明星初升,然后,又横扫千军,杀死他必须杀死的人,然后,自己像狮子一样死去。对赫克托尔的愤怒是对所有特洛亚人的愤怒:“你们都该暴死,直到你们为帕特罗克洛斯之死偿付血债,为阿开奥斯人的悲伤付出代价为止”(XXI. 133)。

在特洛亚巍峨的城墙面前,两位英雄相遇。赫克托尔提出一项协议:胜利者允许战败者赎回尸身。诸神作证(XXX. II254 - 59)。赫克托尔想像着一个理性对话的世界,该世界受话语支配,理性制约行动,诸神监督誓约。阿基琉斯的行动不是出于理性或算计。假如他工于理性或算计,兴许早就利用狡诈的手段起帆返航,回到佛提亚了。阿基琉斯谈到各种动物,谈到狮子和狼,它们展示的绝非趋于一致的血气(homophrona thymon)。阿基琉斯的血气把他与动物联系起来,然而,动物是为了食物而厮杀,阿基琉斯厮杀则是因为“你杀死我那么多朋友,现在让你还清债务”(XXII. 271 - 72)。在力求复仇时,人的精神与动物的激情不同。血气设想这样一个世界,其中秩序能够得到建立,恶行能够得到清算。对赫克托尔提出的协议(harmononian, XXII. 5),阿基琉斯回答:“你这条狗,不要提我的膝盖和你的父母!凭你的作为在我心中激起的怒火[thymos],我恨不得把你活活剁碎,一块块吞下去。”(XXII. 346 - 47)。这种想象的暴力并不破坏根本的秩序,这种秩序规定,一个行为能够补偿或抵消另一个行为。

阿基琉斯恨不得把赫克托尔碎尸万段,生啖其肉。但是,他没有这样做,因为他不是狮子,也不是狼。他不是为了食物而杀戮。他杀戮是为了坚决反对世界的混沌状态。在阿开奥斯人的营地里,在奖励最佳勇士的奖赏中,他都没有找到秩序。在阿开奥斯人当中,其他人提供了秩序;现在在战场上,他按照自己理解的“应得”意义运用秩序。杀死赫克托尔是人的行为,而非野兽的行径;这种行为断定,人有能力建立一个诸神没有建立的世界。赫克托尔提出的协定取决于诸神的强制实施。阿基琉斯则只依赖自己。《伊利亚特》的血性英雄懂得,在神面前发的誓言并不完善,赫克托尔则不懂。阿基琉斯的复仇必然是

由他自己来寻求。

阿基琉斯虽然不是他嘴上说的茹毛饮血的野兽,但他确实把赫克托尔的尸体扔给了狗和鸟去吞噬;敌人的尸体既没人清洗,也没人哀悼。阿基琉斯因愤怒,以“不体面的方式”(aeihea)对待尸体(XXIII. 24)。[①]阿基琉斯让尸体脸朝尘土,拖在战车后面。阿基琉斯的愤怒并没有随着赫克托尔的死而结束。阿基琉斯无节制的血气,趋向维护复仇的人类标准,阻止他进入人的共同体。惩罚赫克托尔及其尸体,并不能弥补帕特罗克洛斯之死,就像阿伽门农赐予的任何礼物,都抵不上阿基琉斯的战功一样。人间正义决不是完善的。狂热追求正义的阿基琉斯,必须依靠外力(诸神)节制他的血气,例如,雅典娜就曾把他对阿伽门农的愤怒转化为言辞。

阿基琉斯毫无节制地处置赫克托尔的尸体,也标志着他对帕特罗克洛斯之死的悲痛。他径直从战场上回来,带领顺从的部下哀悼帕特罗克洛斯:“我们暂时不要给我们的马解开辕轭,让我们把马车赶到帕特罗克洛斯身边,为他举哀”(XXIII9 - 10)。不过,阿基琉斯没有出席筵席,也没有像其他人那样,洗净身上的血迹。他来到海滨,发出深深的哀叹。追逐赫克托尔,已经使他的身体疲惫不堪,困倦袭来。当阿基琉斯熟睡时,帕特罗克洛斯的幻影出来提醒他,必须给自己下葬,告诫他任何悲哀都要有度。帕特罗克洛斯的幻影使阿基琉斯复活,尽管并不完美。

阿基琉斯主持的葬礼和殡葬仪式,标志着阿基琉斯渐渐回归人的共同体,并且节制了他的血气。殡葬仪式是高度程式化的竞赛,以荣誉、奖赏和赞美为目的,功过在其中得到重新评价。阿基琉斯作为竞赛的组织者,支配着竞赛的奖励过程。他通过这个角色,表明奖励模式的不当之处。适当的东西是其他原则,并非那些最初建立的东西。

① “不体面”频频出现在阿基琉斯处置赫克托尔遗体的描述中。不体面是否指阿基琉斯的行为本身不适当(或者过分),是否指一个事实,即赫克托尔的遗体受到阿基琉斯的侮辱,这存在着争论。参见 Samuel Elliot Basset,《阿基琉斯如何处置赫克托尔的尸体》(Achilles' Treatment of Hector's Body),载 *Transactions of the American Philosophical Society* 64(1933),页41 - 65。

最初的原则一旦被取代,便发生冲突,他必须加以缓解。在战车竞赛中,一等奖给予优胜者,然而,阿基琉斯决定把二等奖给予最后一名,因为他本应该赢得竞赛,却成为最后一名。尽管阿开奥斯人同意了,而其他参与者却不同意,他们也要求奖励。为了人们的某种和谐,必须做出调整,重新分配酬劳。他做完这一切,维护了参与者的好兴致。最后的竞赛项目是投镖枪,人们都没有投,因为他们知道,阿伽门农是最好的。不用竞赛,奖励也是他的。墨里奥涅斯的价值尽管比阿开奥斯人的王差很多,也将得到人们的承认,也属于受奖者之列。向帕特罗克洛斯表示敬意的共同体,其和谐既取决于竞赛的结构,也取决于标准的灵活性。血气要求分配方面的完美,这将威胁那些集合者的秩序。

葬礼竞赛一旦结束,阿基琉斯就失去了作为领导者的资格。悲哀和愤怒支配着阿基琉斯:拒绝进食,又拖着赫克托尔的尸体在帕特罗克洛斯坟冢绕圈。诸神发现阿基琉斯缺乏节制,"有失体面"。阿波罗这样描述阿基琉斯的疯狂:"他的心不正,性不温,完全无序……狂暴如狮,凭借力量和心中的血气扑向凡人的羊群,获得一顿饱餐。"(XXIV. 40 - 43)[①]阿基琉斯持续的残忍把他变成人群中的另类和食肉动物,不受理性或怜悯的约束。复仇雪恨是阿基琉斯的目的,用阿波罗的话说,"丧失了怜悯心,不顾羞耻"(XXIV. 44 - 45)。赫拉试图阻止对赫克托尔尸体的任何尊重,然而,宙斯却想把尸体交还普里阿摩斯(Priam,特洛亚国王——编者注),因为"赫克托尔也是伊利昂人神明的宠儿"(XXIV. 66 - 67,参见33 - 34)。赫克托尔曾在宙斯祭坛前敬献过许多祭品。尽管宙斯不会宽恕某些神所策划的盗尸行为,但是,他还是让忒提斯(Thetis)给他儿子送信儿,让伊里斯(Iris,神使,彩虹神——编者注)给普里阿摩斯报信,确定归还尸体的步骤,制止阿基琉斯的悲痛和疯狂。

阿基琉斯的激情使他无法限制自己。只有宙斯意志的力量才能

① 阿基琉斯在这里不仅被比作一头狮子。这种景象和他血气的力量暗示,与色拉叙马霍斯在《王制》中的作用有进一步联系。

结束阿基琉斯的悲痛,终止他对赫克托尔尸体的处置。忒提斯作为宙斯的使者前往,于是,阿基琉斯接受诸神提出的限度,同意赎回赫克托尔的尸体。他屈服了,因为诸神之王"强忍着血气……明示这一点"(XXIV. 140)。阿基琉斯对忒提斯说:"就这样吧。"他屈服于诸神,或者说,认识到自己不能与诸神为敌,他承认,他是凡人共同体的一员,赎取是一种交换形式。

普里阿摩斯也受到诸神鼓励,设法促成这一交换,既不是因为赫克托尔的尸体属于他,也不是因为他应收回属于他的东西,而是因为他爱他的儿子:"如果需要,就让我死在我儿子的战甲旁",他对那些力劝他不要去见阿基琉斯的人这样说(XXIV. 222)。普里阿摩斯在诸神面前没有谈及恩惠或约定;他的行为不是受血气驱动要求应得之物,而是出于一位父亲对其高贵的儿子的爱。普里阿摩斯刚到阿基琉斯的营帐,就立即面见年轻的勇士;"神勇的阿基琉斯,想想你的父亲"(XXIV. 486)。他并不想证明阿基琉斯复仇无度,也不说要回尸体,只涉及被战争破坏的亲情关系纽带。佩琉斯与阿基琉斯,普里阿摩斯与赫克托尔,这种对应关系表明了关系的普遍性。佩琉斯很快就会哀悼阿基琉斯,就像现在普里阿摩斯哀悼赫克托尔一样。普里阿摩斯带来无数礼物,然而,他强调的却是别的东西:"阿基琉斯,你要敬畏神明,怜悯我;想想你的父亲",他重申这一点(XXIV. 503 - 504)。怜悯常常对阿基琉斯有所触动,却没有效果。现在,血气和对父亲的回忆让他激动起来(XXIV. 507)。他用屠杀普里阿摩斯儿子的手,轻柔地扶起跪在膝下哀求的老人,他们都在为自己所爱的人哀痛,普里阿摩斯为赫克托尔,阿基琉斯为他的父亲和帕特罗克洛斯。

阿基琉斯握着老人的手,用怜悯的目光凝视他,终于停止了哀悼。他说:"尽管我们很忧伤,还是把忧伤藏在心中[thymos]吧"(XXIV. 522 - 23)。阿基琉斯没有把他们的极度痛苦归咎于他们凡人(阿伽门农、赫克托尔和他自己),而是归咎于诸神:"他们使我们成为不幸的凡人,活在痛苦中,而他们却无忧无虑"(XXI. 525)。最大的不幸在于利益分配的随意性和多变性以及来自诸神的种种伤害。宙斯祭坛前的三个罐,只有那个用来祈福的是满的;人们从那里,有时得到祝

福,有时得到厄运。这种分配没有秩序、没有理由、没有目的。阿基琉斯从一个受祝福的变成一个不受祝福的。普里阿摩斯曾经受祝福,拥有了儿子、土地和财富,然而战争却降临了;儿子被杀,土地被蹂躏,财富被掠夺。佩琉斯曾经也非常幸福,然而,现在老了,而且很快将失去一个儿子(儿子不在将使他哀伤)。好人不一定有福,坏人不一定受苦。阿基琉斯曾深思人之正义与神之正义的不充分性,现在终于明白了,他想起自己的父亲,也怜悯普里阿摩斯,悲哀没有起任何作用。留给人的任务是,提供那种为诸神所否定的秩序。

赫克托尔的尸体被赎回以后,普里阿摩斯的悲痛才有所缓解。普里阿摩斯要求一种秩序和结构,尽管是人造的。阿基琉斯必须接受赎取,在普里阿摩斯不再悲伤之前,把尸体交还他。尽管这一要求激起阿基琉斯的愤怒。普里阿摩斯不再是个可怜的老人,而是这样一个人,他要求一个给予赔偿的世界,尽管他的世界正在倾覆。阿基琉斯被补偿原则激怒。阿基琉斯的故事在某种程度上,与这些原则的失败有关。他试图向普里阿摩斯传递这一想法,然而,国王拒绝接受一个没有补偿和价值的世界。他试图强加给阿基琉斯一种秩序,而阿基琉斯知道没有这种秩序。阿基琉斯归还尸体,显然不是因为尸体属于普里阿摩斯,而是因为诸神命他这样做。阿基琉斯意识到,是某位神灵把普里阿摩斯从特洛亚城门领到阿基琉斯的营帐(XXIV.561-67)。阿基琉斯对归还尸体缺乏自信,血气竭力表现自己(XXIV.568-70,585-86),这一切均表明,这笔债决不会完全偿还;他对人的伤害与他遭受的痛苦,二者无法通约,悲痛绝不会终止。归还尸体是一件微妙的事情,能够约束这位父亲和杀人者即将爆发的复仇举动。然而,发生的一切都是阿基琉斯对帕特罗克洛斯幽灵的谈话,请他不要对归还尸体感到生气,因为"赎金不轻"(XXIV.594)。阿基琉斯接受了人的习俗,按照习俗,水火不相容者可以相容,敌人的尸体和大量的珍宝之间可以相容。阿基琉斯自己的经历向他表明,赔偿是重要的——而且有限。

阿基琉斯一旦接受交换的惯例,便准备吃饭。他谈到尼奥柏(Niobe,特拜王安菲昂之妻,傲视勒托,阿波罗和阿尔特弥斯将其子女射

死——编者注),尽管她为失去六儿六女而悲痛,但还是吃东西。饭端上来,阿基琉斯就张罗着分配美食,就像他曾经主持分配奖品那样。二者都显示出他必须回归凡人社会。

在赫克托尔葬礼期间,阿基琉斯不赞成攻打特洛亚。这种休战是不应该的,因为诸神没有要求休战。《伊利亚特》接近尾声时,有对赫克托尔葬礼的描述,我们知道,阿基琉斯信守诺言。他兑现了赫克托尔提出的约定。不过,阿基琉斯却没有请诸神前来证明赫克托尔的约定。休战意味着阿基琉斯认同人对自己世界的秩序安排。他先前生动地表现出来的血气现在保证,至少会维持一种短时间的秩序。

阿基琉斯是一个血气方刚的人;他的火气比别人大得多,他的悲哀也超出一般人。在人与神的冲突中,激情是必要的;然而,这却威胁着共同体。阿基琉斯从凡人的共同体走出,又返回这一共同体。他又食人间烟火了,又承认限度了:限制愤怒,限制悲哀,限制他对正义之可能性的期待。在同意休战时,他也认可参与战斗,认可重新进入不完美的正义世界和有死的肉体世界。在这里,怜悯必定先于诸分配原则。对许多人来说,在这个世界上,正是毫无目的的怜悯把人变得可歌可泣,并且向我们表明,必须限制我们的血气。阿基琉斯的故事是一个经过转换的传说,经过反思和节制,并没有引向放弃应得之物这一观念,而是引向理解这一概念的限度。[①]

① Sech Benardete,《阿基琉斯与伊利亚特》(Achilles and the *Iliad*),载 *Hermes* 91:1(1963),他描述《伊利亚特》是从"明显的高度跌到明显的低处"(页 16)。前面描述的阿基琉斯的转变重点在于血气,而不是同一轨道上的相反轨迹。我们也应该特别指出,阿基琉斯的教训把我们带到公元前五世纪雅典人的方方面面,例如,米蒂利尼人的争论,在那里,血气旺盛的克里翁对正义的要求受到温和的狄奥多托斯的反对。

柏拉图《王制》中的血气与哲学

尼科尔斯(Mary P. Nichols) 著
尚新建 译*

尽管《王制》(*Republic*)公开反对希腊诗人,尤其是荷马(378b－391e;595a－607c),然而,它对人类政治生活的教诲,却与荷马的《伊利亚特》有许多共同之处。二者都探讨人的血性之举:力图维护正义和有序的世界,在这样的世界里,人获得应有的酬劳和惩罚。阿基琉斯捍卫共同体的奖励分配制度,并试图因帕特罗克洛斯(Patroclus)的死亡惩罚赫克托尔(Hector),这与格劳孔(Glaucon)追求正义本身的价值,追求以正义为特征的政治共同体相对应。血气推动阿基琉斯和格劳孔。《伊利亚特》和《王制》都表明,获取这些人渴望的完美正义,即便不是不可能的,至少也是非常困难的,因为这种正义要求,把人类生活的无公度(incommensurable)方面,当作可公度的东西。柏拉图与荷马一起,告诫人们要节制自己的血气。

然而,柏拉图给我们指明了血气的一个纬度,这一纬度并没出现在荷马史诗中。在《王制》中,格劳孔为了保卫正义而求助于哲学,就像苏格拉底为了创立正义的城邦而求助于哲学一样。柏拉图是在血气与哲学的关联中描述血气。血气凭借与哲学结盟,最终曲解了哲

* 编辑者对译文做了修改和加工。——编者注

学，并且对人类生活施以暴政。这种暴政在集权制中显而易见：剥夺了参与者的独立存在；在哲学中同样十分明显：对人类灵魂的复合状态（complexity）和不完备状态茫然不知。阿基琉斯对赫克托尔的尸体所施的暴虐是残忍的，也是自毁的。柏拉图还提出节制血气的一条新途径——通过苏格拉底的政治哲学，描述血气所否定的不可公度性。

我首先探讨《王制》中的护卫者问题，以说明血气的作用，就护卫者的品性而言，血气支配着文雅的、哲学的要素。苏格拉底对灵魂仿效城邦的论述，展现了这种人性的扭曲。在城邦和灵魂中，血气与理性紧密结盟，使欲望过度贬值，从而导致人类生活特殊的或私人的层面受到压抑。独立之人（其正义寓于内在规则中）和城邦中清心寡欲的人，类似于城邦统治者的自足理念。然而，这不是哲学，而是哲学被血气曲解，造成了这种分离。我也讨论《王制》对哲学的探讨——为了满足城邦的需要，哲学如何与血气结盟。

护卫者的天性

苏格拉底在《王制》中描述的城邦，面临着战士们的威胁：如果战士严酷而残暴地对待城邦的敌人，那么，他们会不会也这样对待城邦的公民？城邦护卫者真的护卫城邦吗？苏格拉底提出了《王制》的核心问题：人的自我保护，是否会驱使人接受行将毁灭他自身的东西？严酷和血性的要素是生存所必需的，然而，这些要素最终会毁灭生活吗？按照苏格拉底的说法，“温和的天性与血气的天性相反”（375C），[①]那么，血性能否与温和（gentleness）相融合呢？

苏格拉底宣称，狗恰恰融合了那些看似相反的特质，这证明，温和与血气能够共存于同一种天性中。苏格拉底看到，一条狗对家人温

---

① 我用的是 Allan Bloom 的译本，*The Republic of Plato with Notes and Interpretive Essay*（New York：Basic Books，1986）。本文的一小部分论证，先前曾发表于我的 *Socrates and the Political Community：An Ancient Debate*，Albany，N. Y.：SUNY Press，1987（中译见华夏版，《苏格拉底与政治共同体》，2006. 11 版），以及“The Republic’s Two Alternatives：Philosopher-Kings and Socrates”，Political Theory，vol. 12，no. 2（May 1984），pp. 252 – 74。

和,而对外人凶狠。护卫者的特性类似于狗的这种特性,苏格拉底说,这种特性是哲学的或爱智慧的(375a - 376a)。狗区别朋友与敌人的标准就是它认识这一个,不认识那一个。因此,狗是爱智慧的或哲人,"因为它凭借认识与不认识来界定自家人与外人"(376b)。

苏格拉底的哲学狗成了城邦护卫者的楷模,它展示了城邦对严酷的需求,但并没有证明,用护卫者来解决城邦问题是可能的。人们意识到自己,也意识到他们各自的同一性,而狗们却做不到。人们的尊严一旦受到威胁,就会反抗权威,而高贵的狗,即便受到虐待,也不会敌视主人(376a)。人们独立于他们的政治共同体,因为他们不仅仅是公民。苏格拉底把护卫者与狗相比照,这表明,城邦需要哪一种人。他们必须与整个城邦保持一致。护卫者像狗一样,必须分别对待熟人与生人,不是因为他们思考过什么行为得当,而是因为他们把自爱扩展到熟人。无论护卫者温和还是严酷,都是为了保护自己,抗拒外敌。他们的不同反应来自习惯或习俗产生的一种惯性(inflexibility),而非来自理智赋予的灵活性(flexibility)。苏格拉底甚至承认,狗看到不认识的人就会生气,"尽管那人从来没有伤害过它",而对认识的人,不管是谁,它都会热情地迎接,"即便他对它从来就没有友好过"(376a)。

狗和护卫者的反应都是出于习惯,而不是出于理智,但苏格拉底却把他们描述为哲学的或爱智慧的,这实在令人惊讶。哲人的确可以凭借知识与无知来界定自己之物与异己之物,然而,他并不满足于已经知道的东西。哲人不同于狗或护卫者——逐咬未知之物,好像它是敌人;倒不如说,哲人受到未知之物的吸引,不断地努力认识未知之物。人们倘若驱逐未知之物,那么,除了他已经知道的东西之外,他就不会学到更多的东西。倘若他敌视每一个不熟悉的东西,他就不会有什么长进和变化。苏格拉底将护卫者称做爱智慧的,就是将一种封闭的或静态的特征赋予哲人。通过把哲人与护卫者联系起来,苏格拉底就为哲学下了一个定义:哲学与城邦的需求相一致。例如,这种哲人不会苛求自己的城邦,质疑城邦的种种假定。相反,一旦有外人质疑城邦,他会捍卫城邦,反对外敌。苏格拉底在《王制》中提出,哲学是城

邦的支柱。①

因为高贵的狗不像人，既没有独立存在的感受，也没有学习的能力和渴望，所以，苏格拉底的意向直指政治生活的难题：鉴于这些能力，人们能否形成一个稳定的共同体，满足他们的共同需求？描述了高贵的狗之后，苏格拉底就勾勒了保障城邦长治久安必要的教育和制度。为了使护卫者完全依附于城邦，对护卫者的教育要使他们能够成为独立于所有其他特殊人群。例如，亲朋好友逝世时，他们不会痛不欲生。财产共有制，尤其是妇女和儿童的共有制，剥夺了护卫者独自具有的一切。共同体的绝对安全，要求护卫者没有自我感觉，觉得与自己的家族有什么不同。共同体的安全也需要限制人们求知的渴望。哲学护卫者不能让自己的视野超出城邦所熟悉的范围和意见。

如果城邦对护卫者的教育和城邦共产制能够实现城邦的意愿，那么，护卫者就不会为了个人利益去反对他的同胞。在这个意义上，他们会对自己人温和，对陌生人残忍。不过，他们的教育和制度能否成功地调和血气的严酷倾向与温和的情操？苏格拉底在概括护卫者的教育时，使体育与音乐相平衡：体育强化护卫者天性中的血气部分，而音乐则柔化哲学部分（410c 以下）。苏格拉底暗示，音乐在护卫者教育中具有软化或文雅的效果，从而歪曲了城邦所允许的音乐效果。音乐教育的目的是使人更加坚强。例如，在讨论公共故事——护卫者音乐教育的核心——时，苏格拉底关心的是限制故事，因为它们使人变得“更温柔［超出应有的范围］，而不是更坚强”（387c）。苏格拉底删改了对英雄的这类描写：他们被悲伤或欢笑所征服（387c－389a）；合

① 苏格拉底把狗称做“爱智慧的”，许多评论者没有在其中发现任何令人吃惊的东西。例如，Ernst Barker 这样解释狗的行为的合理性：“由于运用知识技能［它是理性的］，所以它能够区分敌友。”见 *The Political Thought of Plato and Aristotle*（New York: Dover Publication, 1959），p. 109。亦见 Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*（London: Macmillan, 1901），p. 75。相反，Bloom 则指出，苏格拉底把哲学家比做狗是“不严肃的”。但是，他发现，在有限意义上这是正确的，即勇士对“熟人的爱，爱屋及乌，扩大到城邦；它享有哲学的普遍性或世界性的影响”（“Interpretive Essay”, p. 351）。不过我认为，将二者做比较是适当的，并不是因为卫士是开放的，而是因为统治城邦的哲人是封闭的。这种比较初看上去比较严肃。

宜的诗要以真实和自制为模型(389b－391e)。此外,他把尚武的和谐放入护卫者的音乐教育(399a)。他说,“长笛发出甜的、软的、哭哭啼啼的和声,使人钢铁般的血气变得软化”,“使无用的、粗砺的东西变成有用的东西”(411a),然而,长笛和各种哭哭啼啼的和声为城邦所禁止(399d)。护卫者对熟人与生人完全不同,这并不意味着他们既是哲学的,也是血气的;同样,对他们的音乐教育也并未培育出一种平衡的灵魂。护卫者的城邦虽出自于工匠(artians)之手,但与单纯的工匠的城邦不同,这并不是因为护卫者的城邦的领导者更复杂,具有变革的渴望,而是因为他们的单纯性不是自然的。他们的单纯性必然是通过教育和制度安排强加的。

苏格拉底模糊了城邦音乐的强化效果,从而掩盖了护卫者灵魂的坚硬和城邦对灵魂的文雅要素施加的压力。护卫者没有成为文雅之人,没有节制自己的行为,没有关心与他们生活在一起的人。他们是坚硬冷酷的人,仅仅从他们的城邦中得到自身的认同感,他们也因此会充满激情地为保护城邦而战,无论付出什么代价。亚里士多德看到,苏格拉底使护卫者们更残忍,而他们本不该这样(《政治学》1328a 8－12)。事实上,苏格拉底使他们成为全然血气之人。依照城邦的需要,他们对自己也很残忍,凡将他们与其他人、与城邦区分开的个人认同,统统予以废除。他们以城邦的名义,摧毁一切自己特有的东西。

尽管血气试图为城邦提供绝对的安全,但苏格拉底指出,血气还应该受到文雅和哲学的节制。在严酷地维护统一方面,血气显然走得太远了。然而,文雅和哲学在护卫者那里被曲解了。对他人文雅变成了与整个城邦同一,哲学限于维护已知或熟悉的东西。苏格拉底描述的节制城邦严苛的那种手段,只能强化城邦的严苛。“最男子气”的格劳孔发现,这是可以接受的,正如他对城邦共产制毫无怨言一样。

三分灵魂

苏格拉底描述护卫者的教育和生活方式之后,探讨了城邦中的正义,将其当作发现灵魂中的正义的开场白。他主张,正义就是城邦中

的每个阶层——或灵魂的每个部分——安分守己、各尽其职。城邦和灵魂都有三部分：城邦中的护卫者－统治者相应于灵魂中的理性；护卫者－士兵相应于血气；工匠和农夫相应于欲望。苏格拉底把城邦中的士兵比作灵魂中的血气，从而悄悄丢弃一个虚构：他们的天性就是平衡血气与哲学，或者，协调严酷要素和文雅要素。如果士兵的严酷得到根本的节制，那是因为他们与统治者结合，而不是因为他们自己的灵魂中有什么文雅。然而，这种结合是为了控制城邦中的农夫和工匠，就像血气与灵魂的中理性相结合，是为了控制欲望。士兵的这种工作、血气的这种功能，使其严酷地对待自己成为必然。如果完成这种工作需要严酷，那么，严酷不过就是正义。

为了说明灵魂有不同的部分，苏格拉底假定了一种情况：一个人既口干舌燥，却又不愿意饮水。他的灵魂深处，必然既有某种东西让他饮水，又有某种东西禁止他饮水。苏格拉底说，禁止来自理智的思考，而饮水则由于欲望和疾病（439c－d）。然而，为什么必然是这个结果？人们可能会理智地思索下一步行为是否适当，那么，一种疾病状态也很可能抑止住他。苏格拉底忽略了这种可能，并暗示，凡“渴望得到某物”和“拥有某物”都是不健康的，凡“拒斥某物”和“推开某物”都是理智的。他以这种方式，得到灵魂中存在的两个部分：理智与非理性，或者“产生爱、饿、渴以及被其他欲望所激动的部分”（439d）。所有的欲望和爱都是非理性的，灵魂中理性部分的工作就是抑制它们。“渴望得到某物”和“拥有某物”被贬斥为非理性的，这表明，不完全或不完美的灵魂必须意识到自身的不充分性。另一方面，“拒斥”和“推开”则暗示了充分性：人们不需要他所拒斥的东西。因此，苏格拉底描述的灵魂中的冲突表明，人抗拒不完善、试图自我完善。[①]然而，压抑欲望使人不能追求他所缺乏的好东西；对欲望的压抑阻碍变化和发展。

---

① 两个相关的错误使人们无法看到贬低欲望和否定不完善性的全部内容，它们出现在与城邦相应的灵魂中。首先，人们可以把欲望描述为纯粹的肉体欲望，与理性相对立。尽管苏格拉底在讨论血气时，把饥饿和口渴作为欲望的例子，然而，这里所说的欲望是看尸体的欲望。其次，人们可以错误地把爱或欲望视为苏格拉底在这里描述的灵魂的计算部分。见下面的注释。

尽管苏格拉底最初把灵魂的这一最高部分称作我们用以学习的部分(436a),现在,他却认为其主要功能是统治灵魂中的非理性部分。[①]在讨论血性的护卫者时,哲学表现为熟悉之物的保卫者,而非陌生之物的探究者。同样,在与城邦相应的灵魂中,理性维护着一种适当的内在结构,而非学习新东西。

苏格拉底以勒翁提俄斯(Leontius)的故事为例,说明灵魂第三部分的运作方式——"这一部分包含着血气,是我们藉以发怒的那个东西"(439e)。勒翁提俄斯产生一种强烈欲望,想看刑场上的尸体,这时,他厌恶自己,也为自己的欲望感到生气。这种厌恶和生气,在苏格拉底看来,就是血气的标志。苏格拉底没有解释勒翁提俄斯为什么想看尸体,或者,他为什么在这种欲望中挣扎。死亡的景象传递着一种无常感,传递着一种理解——这种理解能够证明无所作为的正当性,支持人类的软弱。血气抗拒这种软弱,就像它通常对抗欲望一样,欲望揭示了不完善或不充分。这适用于进食饮水的欲望——苏格拉底在最初讨论灵魂的欲望部分时曾提到它(439d)——但也适用于人类想看死人的欲望。

勒翁提俄斯要看具体尸体显示,有人与其城邦之间发生了冲突。这冲突非常严重,以至于这些人被公开处死。通过阻止勒翁提俄斯看尸体,血气竭力掩盖个人与城邦之间的分离。血气不仅抗拒死亡,也抗拒真理——即人们需要某些用来满足自己的东西,超越城邦,超越他所能创造和控制的东西。在不同的层面上,血气否定人的脆弱性。这就是人们为什么普遍对侮辱感到愤怒的原因。血气使人独自挺立,骄傲而坚强,拒绝被别人侮辱、利用甚或影响。血气寻求绝对的控制。

像勒翁提俄斯的血气一样,苏格拉底描述的城邦,也试图隐藏个人

① 评论者通常把学习和统治功能归结为灵魂的理性部分,却不考虑苏格拉底在卷四用后者取代前者的相关说明。例如,参见 Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*(New York: Dover Publication, 1959), p. 104, Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 157。Julian Annas 并没有看到理性的两个作用——统治灵魂以及"爱和追求公开的真理","卷四不太强调"第二个作用,见 *An Introduction to Plato's Republic*(Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 134)。她没有解释为什么这样。

与共同体之间的必然分离。护卫者必须完全与城邦同一;人们以为,只有通过这种同一,护卫者才是完全的,因为他们毫无私人快乐和未获满足的欲望。血性的城邦以统一为目的(462a－b),试图降低人的脆弱性,甚至使人变得不脆弱。血气强调政治,因为人们通过政治寻求秩序,或者控制他们的事务,以便获得稳定、安全的存在。为了这种安全,有必要压抑种种欲望(因为这些欲望导致人们接受外来事务),避免新奇和变化。以政治为基础的血气坚持一致性、甚至单纯性。它试图让人相信,他们天生就只有一种技艺。人们为了维护自己的政治组织,会使用武力。苏格拉底指出,血气是潜在的暴力。他甚至想象,血气在野兽中亦发生作用(441b,参亚里士多德,《尼各马可伦理学》1116b 31－32)。勒翁提俄斯的血气或许(如果可能的话)会根除他看尸体的欲望。他的血气诅咒他的眼睛,那些"坏家伙",什么都想看(440a)。

尽管血气有暴力倾向,苏格拉底还是把它的行为与理性联系起来,他说,"当欲望迫使某人抗拒灵魂的理智部分"(440b),血气会转而对抗欲望。但是,苏格拉底并没有清楚地说明,在它们的同盟中,究竟是理性占上风,还是血气占上风。如果血气是人使自己不软弱的动力,那就表明理性思索抗拒欲望,因为欲望展示人的依赖性或不完善性。苏格拉底列举了理性抗拒欲望的例子,理性力图保证人不受伤害。当苏格拉底用勒翁提俄斯的故事表明血气抗拒欲望时,只字不提理性的作用。血气显然有自己的力量。一个不承认自己软弱的人,或许更倾向于将哲学看作熟悉之物的保护者,而非进入复杂问题的手段,就像他把灵魂的最高功能称作维持秩序,而非追求真理。苏格拉底在《王制》中对人的地位展开讨论,这一讨论为对话者的血气所渲染,好像柏拉图叙述这一讨论,是为了展示血气的性质和局限。在苏格拉底描述的灵魂中,理性并没有统治血气,在护卫者的教育中,文雅也没有节制血气。在苏格拉底对城邦哲人的描述中,也有一个相似的问题。名义上,他们是城邦统治者,然而,正是城邦教育他们,迫使他们去统治。有理由相信,《王制》描述的是哲学的政治化,而不是将政治提升到哲学的水平。

苏格拉底在三部分的灵魂中界定德行,以便这些德行相应于城邦

中的三个部分。城邦中的正义就是每个人做自己的事情,或者,关心自己的事务。同样,“[正义者]灵魂中的三部分,[不允许]彼此干涉”,而是各司其职(443d)。正义者的卓越,不取决于外在之物,而取决于自身各部分的完美运作。苏格拉底说,正义的存在,“不在于关心人的外在事务,而在于内心之物,在于真正关系到他,涉及其自身的事务”(443d)。因此,正义者体现了最初的血气概念:他的考虑完全是为了自己。倘若说他看起来没有阻碍外在之物,那只是因为没有遇见它。他“协调[灵魂的]三个部分,仿佛和声的三个音调:高音、低音、中音”(443d)。在正义者中,血气似乎维持一种内在的和谐,不受外部因素的影响。他是自足的——他自身包含的善不依赖任何人。他实质上并未涉入任何外在事物,无论是其正义在其中显而易见的行为,还是与他人之间带有正义特征的关系。倘若仅根据他的内在和谐加以界定,不涉及他自己的行为和关系,那么,他就无法与其他正义者区别开来。他是一个理念,而不是一个人。除了作为护卫者,他没有其他的个人认同。人的血气走向自足,导致了这一正义概念;这种正义与任何结果无关,它是独立的、不变的。它符合格劳孔对单纯的好东西的要求,城邦哲人沉思的理念更完整地满足了这一要求。[①]这些理念是单纯的,不变的;它们具有血性之人所渴望的刀枪不入,完全不会受伤害。城邦哲人与其说是爱智的,不如说是血性的。在他们那里,哲学被曲解,以便服务于城邦。

血性哲学

在《王制》中,苏格拉底把哲学当作一个明显的论题,他声称,为了生存,城邦必须要有哲学统治者。因此,哲学似乎并非适当的人生之路、有自身的价值,而是城邦的一个工具。在《王制》中,哲学的这种应

---

① 关于格劳孔的禀性及其在《王制》中的作用的分析,参见我的“Glaucon's Adaptation of the Story of Gyges and its Implications for Plato's Political Teaching”, *Polity*, vol. XVII, no. 1 (Fall 1984), p. 30–39。

用,隐含在苏格拉底对哲学的全部论述中。

既然哲学的本义是“爱智慧”(love of wisdom),苏格拉底就首先通过定义“爱”来解释哲学的意义。苏格拉底说,一个人爱某种东西时,“渴望得到那类东西的全部”,而不是“它的这一部分或那一部分”。苏格拉底对爱的解释很奇特,因为它假定,爱者没有偏向。

苏格拉底为什么如此不确切地描述爱?首先,生活在共产制下的人,必须以苏格拉底描述的方式去爱:只有他爱一个阶级的所有成员——所有其他护卫者——才会有“苦乐与共”(464a)。例如,倘若一个护卫者偏爱一个女人,就会对自己的婚姻安排感到不满,因为婚姻安排没有考虑他的偏爱。然而,更重要的是,倘若一个人热爱一个阶级的所有成员,那么他就不会有失去所爱对象的风险。只有城邦本身被摧毁,护卫者才完全失去所爱对象。因为他没有特殊的所爱对象,所以,就不会因一些使爱人遭受折磨的意外事件而感觉痛苦。妇女儿童均共享,目的在于克服死亡的痛苦。血气注入了生命力。苏格拉底对于爱的论述进一步展示的是血气,而不是爱欲(eros)。[①]

随后,苏格拉底考察了哲人,哲人爱所有的智慧,“对任何一门学问都想涉猎一下,不知厌足”(475d)。按照格劳孔的看法,这意味着,“许多莫名其妙的人”都可算作哲人,例如,“爱看的”和“爱听的”,虽然他们不愿参加认真的讨论,不过,“一到酒神节,他们到处跑,不管城里还是乡下,只要有合唱他们必到,他们的耳朵好像出租给合唱了”(475d)。格劳孔蔑视这些喜爱愉快感觉的人,那些享受悲剧快感的人,也算作这一类。格劳孔本人显然不喜欢悲剧,不参加酒神节的合唱。悲剧展示了人的软弱、人不能控制自己的境遇和脆弱。

苏格拉底改进了爱智慧这一概念,以缓解格劳孔的失望。声色爱好者“喜欢美的音调、美的色彩、美的形状以及一切由此而组成的艺术作品”,而哲人“喜爱美的性质本身”。哲人所爱的,并不是所有的知

① 评论者通常以为苏格拉底这里是在描述自己对爱的理解,他们没有注意到任何关于爱的不真之物。例如,参见 James Adam, *The Republic of Plato*(Cambridge:Cambridge University Press,1969), vol. 1, note on line 474d23, p. 333; Paul Friedlander, *Plato:the Dialogues, Second and Third Periods*, trans. Hans Meyerhoff(Princeton:Princeton University Press,1969), p. 106。

识,而是所有感觉到的特殊事物共同具有的普遍特征。苏格拉底改变了爱的对象,从一类事物的全体成员变成类本身。然而,这与他最初对爱的陈述并不矛盾;而是对其做出解释。如果一个人爱一类事物的全部,那么,他之所以爱它们,是因为它们体现了共同拥有的某些特征,而不是因为这些特征为每个成员独有。一个护卫者爱所有别的护卫者,他爱的是这个类特征的体现,而非特殊的个人。他的爱是对爱的反思,苏格拉底将其归属于哲人,哲人爱类特征或理念。哲人爱他的对象没有风险:类的成员会死亡,类则不会死亡。这些统治城邦的"爱智慧者",如此生活着,即便不能完全消除他们的脆弱,也要把这种脆弱降低到最小限度。与勒翁提俄斯不同,他们成功地将视线避开人生的转瞬即逝。

苏格拉底阐明了哲人所爱的东西,并区分了知识、意见、无知及其各自的对象。他说,人知道存在者,不知道不存在者。意见介于知识与无知之间,具有自己的对象,即介于存在与非存在之间的东西——一切生生灭灭之物——我们通过感官认识的世界。这些对象不能完全认识,只能愉悦视听,例如,许多美的东西,达不到美本身,同样分有对立的性质——即便它们不是单纯的美,也是丑的(479a - b)。对哲人所爱的论述,淡化了复杂而变化的对象以及人们所形成的意见。然而,这包含着人本身和人对自身及其生活的理解——这些正是苏格拉底政治哲学的对象。苏格拉底对知识的探讨从无结果,与苏格拉底不同,统治城邦的哲人发现了一个理念世界,那个世界是绝对确定的、安全的。令人惊讶的是,它们并非是政治的。[①]

苏格拉底承认,一个人若"沉思所有时代的一切存在",在他眼里,

---

① 关于苏格拉底与《王制》的哲人王之间的进一步比较,参见我的"The *Republic*'s Two Alternatives"。Bloom 对《王制》中苏格拉底与城邦的关系提出不同的解释。他表明,苏格拉底在构建一种更适合他的政体,"在这种政体中,哲学不必因为与权威的偏见相矛盾而成为私人的、隐藏的活动"。("Interpretive Essay",p. 387)然而,我并不清楚,言辞中的城邦是否为苏格拉底留有余地。例如,这种城邦有自己的权威偏见,诸如一人一艺模式,更不用说高贵的假话了。虽然城邦的统治者也许认为,高贵的假话是对城邦有益的假话,并且城邦的成员并不是同一个母亲的后裔,但是,他们是否认为,它所教导的有关同质和简单性的学说是不对的?我想表明,正是数学教育使他们倾向于接受这种学说。

“人生[似乎没有]什么了不起的”(486a),这时,他就指出了把城邦移交给那些哲人的问题所在。那些认为人生并无伟大可言的人,在统治城邦之时,能够善待人生吗?他们认为“万物皆同,永恒不变”(484b),这种观点对管理一个城邦——人们在其中发现的都是复杂而变幻的事物——有用吗?苏格拉底描述了城邦哲人如何将他们沉思的永恒之物“放进人的禀性之中”(500d),这更让人不安:“他们拿起城邦和人的禀性,就像拿起一块画板,首先把它擦干净”(501a)。只爱永恒对象的人,毫不在乎抹除人生的普通活动。

苏格拉底表明了人类知识是不完善的,这就进一步证实了哲人统治的危险。说到善,即哲人的“最大知识”(505a),他说:“灵魂觉察到善是某种东西,但对此没有把握,不能充分理解善究竟是什么”(505d－e)。灵魂之善的预言表明,意见的地位比我们先前的预期要高。因为人们对善的觉察反映在意见中,而意见是可以理解的。的确,苏格拉底不断地探索和修正意见,这意味着它们有合乎理智的东西。然而,人们无法充分理解善,因此,苏格拉底并不想以哲学王的方式进行统治。关于善,苏格拉底说:“我们把一切都委托给城邦中最优秀的人物,他们对这类事物及重要性,[不应]这么愚昧无知。”(506a)

苏格拉底继续论述哲学王,却忘了人类知识的不完善性。通过数学教育,他们从流变(becoming)上升到存在(being)。为了说明数学何以是教育的关键,苏格拉底指出,感觉有缺陷,因为它“能同时引起相反的感觉”(523c)。例如,任何被感知的对象,都比某些物大,比另一些物小,或者,比某些物硬,比另一些物软。而人的理智必须确定,大与小是两个独立的东西。理智的决定必然“与视觉相反”(524d),因为视觉表现出的大与小共同存在于同一个对象中,只要将这个对象与比它大或小的其他事物加以比较。而理智是从关联的感觉世界进入单纯的事物,单纯事物是其所是,与自身之外的事物毫无关联。苏格拉底描述的理智,与其说是基于感觉,从坚硬的东西转向坚硬本身,倒不如说是否认感觉证据,从复杂转向简单。苏格拉底提出,数是哲人教育的关键,这最好地说明了人如何超脱感觉证据。对感觉来说,“事物看上去好像是一,同时又好像是一的相反者”(524e)。苏格拉底说:

"我们观看同一事物,既可以把它看作一,同时可以把它看作无限多。"(525a)也就是说,每个事物看上去仿佛是一个东西,也仿佛拥有许多对立的属性,例如,大与小、软与硬等。研究数的目的就是发现,不可分割的一并不是由无穷的多组成。苏格拉底断言,数和计算不应像现在这个样子,因为数学家讨论的"数依附于可见或可触的物体"(525d)。相反,哲人王寻求的一"与别的一相等,而且没有丝毫差别"(526a)。

哲人王的数学所追求的统一,剔除了所计算事物中的一切差异。这种数学为哲人提供适当准备,以便将共产制引进城邦。[①] 城邦中的单纯人,由于毫无隐私,"每个人都与其他的人相同,而且没有丝毫差别,[自身]没有部分"。《王制》中的城邦政治,如同哲人的数学教育,没有在"可见或可触的身体"中发现限度,它们特定的认同,构成了对城邦绝对统一的限制。

据说,哲人教育中的其他数学学习,具有同样效果——使哲人们离开流变,转向存在,直至把握善本身(532d)。这些数学学习中包含着辩证法,辩证法通常指苏格拉底与特定对话者之间的交谈,往往探讨现象的多个侧面或方面。然而,这种辩证法似乎不涉及共有的言辞,因为哲人正是通过言语,才获得每个事物的存在,"仅凭借推理,不利用感觉"(532a)。他们的辩证法是不可闻的的、私人的,并像苏格拉底的对话一样,不受在场对话者的限制。[②]

维护熟悉之物的血气,似乎与城邦哲人相对立,因为城邦哲人的数学教育,使他们从流变到存在。然而,对自我——血气试图保全它免于任何变化和死亡——的最大威胁,恰恰是流变的熟悉世界。哲人

---

① 评注者通常相信,苏格拉底对哲人王教育的描述——用 H. B. Joseph 的话来说——是说"柏拉图认为,一种哲学的——即最高的——教育应该是什么",见 *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, reprint of the 1948 Oxford University Press edition(Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1981)。John Burnet 指出,苏格拉底在这里给出了学园本身的课程表,见 *Platonism*(Berkeley: The University of California Press, 1928), pp. 101-02。

② Annas 试图把苏格拉底对话并入哲人王教育所包含的学习内容中。她不顾这一事实:对辩证法的两种理解"初看上去并不那么幸运地结合在一起"。见 *An Introduction to Plato's Republic*, p. 282。

则摈弃这个世界,追求一个简单的存在世界,因为简单存在的变化最少(380d)。逃避变幻世界的哲学,像护卫者的教育和压抑欲望的灵魂一样,是血气的。这种哲学拒绝苏格拉底的哲学思索——探讨哲人王所逃避的熟悉世界,研究人间的事务而非“天上的事物”(516a - b,《申辩》19b - d)。而苏格拉底的生活恰是哲学的最好证明,就此而言,城邦扭曲哲学为城邦的需要服务,就是对哲学的一种毁灭。

血气是城邦统治者进行哲学思考的基础,也反映了他们统治的特征。当辩证法将他们引向善之后,他们“便把它当作一种模式,用以安排城邦、私人及他们自己”(540b)。统治者在城邦中构建共产制,在公众故事中描绘自足模式,因而走得更远,就不仅仅是把善用作一种模式,来安排城邦的复杂事物和人类事务了。他们试图将这种模式简单化,并赋予他们在城邦中发现的东西。然而,把简单性强加给复杂性,将摧毁复杂性。这些受过数学训练的哲人的统治,将毁灭城邦。苏格拉底暗示,哲人学习数学将滋生破坏性,因为数学有助于沉思存在,同样有助于制造战争(522c - d,525b - c,527c)。

苏格拉底描述了真正的哲人究竟如何创立城邦,以此结束关于城邦起源的讨论:“他们将城邦中所有十岁以上的人送到乡下,将其孩子接受过来抚养——消除他们从父母那里得到的品性——按照统治者自己制定的习俗和法律培养他们,这些习俗和法律,我们前面已经描述过。”(540e - 541a)凡拥有家庭和私人利益的成年人,凡拒绝同化进一个无差别的统一体的成年人,都必须加以清除。苏格拉底没有提到,那些父母——他们的孩子“被送往乡下”,失去了孩子——将如何反抗。他谈到了流放,尽管这种境况要求大规模屠杀。只有儿童,即城邦中未成型的成员,获准存活,因为他们能被新的教育所铸造。

血性冲动追求绝对的确定与控制,不惜毁灭城邦的成年人口,结果将是全面的恐怖。然而,人的现实毁灭正是忽略个体身份的逻辑结果,这种忽略明显体现在护卫者的教育和共产制之中。因为,血气将承认,它所寻求的统一没有限度,这既摧毁城邦,亦摧毁哲学,因为前者必然由部分组成,后者沉思的则是构成宇宙的各类现象。

在《王制》中,苏格拉底描述了一种政治境况,在这种境况中,严酷

或血气要素支配着文雅要素。血气将统一性强加给灵魂和城邦中的不同要素,限制人的各种可能性,从而将秩序或一致性赋予人类世界。血气的这一使命尽管是人类生活的必需,却也隐含着暴政,因为,提供全面安全的统一体,摧毁了城邦的各个部分和灵魂的复杂性。《王制》在描述共产制城邦及其哲学时,指出了这种潜在倾向。倘若血气使这种潜在倾向变成现实,人生将变得枯燥无味,血气将引火自焚,因为它再没有什么东西值得维护了。

苏格拉底描述的正义是一种简单秩序,这种秩序由血气强加,最终由哲人王沉思的理念强加给生活。然而,难道没有一种正义,既能够反映灵魂和城邦的复杂性,又能够指导人们接触变幻的环境和不同的人群?这种正义只有在柏拉图对话里苏格拉底的行为中才能发现,而不是在言辞的城邦及其宇宙论中发现。因为,苏格拉底并未把他的对话者当作某个阶级的成员,他与每个人对话,都有他的特殊身份担保。同时,他注意到任何讨论内容的复杂性,并允许张力或矛盾出现。通过理解这些张力和矛盾,人们能够节制其追求绝对统一或绝对完美的冲动,节制其追求一种纯粹正义——这种正义不掺杂任何相反之物,与任何结果毫无关系——的冲动。由此,苏格拉底的政治哲学使血气变得文雅。苏格拉底通过控制讨论过程,安排先后次序,借以提供点化和指导。然而,苏格拉底交谈的秩序固定于对话者的个人天性和现象的复杂性之中。苏格拉底与他人组成的共同体是一种有限统治的模式,成为《王制》中的共产制城邦的另一种替代。

亚里士多德笔下的血气与虔敬

查尔尼(Ann P. Charnry)　著
尚新建　译*

在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德批判了荷马笔下的英雄们,以此开始思考血气的政治作用和意义。他怀疑,荷马笔下英雄们的血气能否等同于勇敢,也怀疑,英雄们的诸神概念是否虔敬。亚里士多德分析了被误认为勇敢的种种品质,借以表明,驱动荷马笔下英雄的血气起源于对他人之坏意见(bad opinion)的恐惧,其虔敬则是对诸神之嘉许意见(favorable opinion)的一种希望。血气与虔敬原是同一硬币的两面:对不朽的渴望。亚里士多德用源于人自身理性的真正勇敢(理性的最高表现就是哲学),取代了荷马的勇敢,然而,他对真正的虔敬却保持沉默。毋宁说,他倡导一种俗世的正义和自足,前者可以阻止不义,促进互相帮助,后者通过沉思或哲学而获得。血气和虔敬在对诸神的模仿中会聚在一起。这种会聚表明了人本身与好(good)的关联。合理的自爱和关心他人的义举,在心胸博大之人(magnanimous)那里相结合,心胸博大之人通过血气,使城邦的各部分结成友谊。心胸博大之人还凭借高贵或美好的教化,将城邦和哲人结合在一起。心胸博大之人的行为是对不朽的反映,这种反映既是物理的,也

* 编辑者对译文做了修改和加工。——编者注

是人的。血气的本质是既维护个人的好，也维护城邦的福祉。为维护这种平衡而献身，才称得上真正的虔敬。

血气、虔敬与荷马的英雄

亚里士多德对血气的评判，体现在最初对道德美德的广泛讨论中，他把血气降到勇敢美德的第三位。[①]勇敢是一种中道，介于畏惧和自信之间。过度无畏不值得称道，只能称作疯狂，或不觉疼痛；面对可怕的东西过度自信，则是鲁莽；过度恐惧则是懦夫，因为缺乏自信。或许可以用隐喻的方式，将别人称作勇敢，然而，勇敢的人在战斗中直面死亡，无所畏惧，面临危险时，或顽强抵抗，或高尚地死去。血气被纳入五类虚幻的勇敢之中。第一类有两个方面：一方面，政治勇敢属于这样的公民，他们为了荣誉，为了逃避惩罚和羞辱，直面死亡。另一方面，政治勇敢属于军队，如果他们畏缩不战，指挥官就会惩罚他们，他们害怕由此带来的痛苦——这是一种强制性的政治勇敢。第二类是久经沙场的军队表面上的勇敢，经验告诉他们，没有任何危险。随后的一类就是血气。第四类是乐观者的勇敢，他们盲目相信自己的力量。与乐观者表面上的勇敢相应的是第五类勇敢，即无知者的勇敢，他们身陷险境，却浑然不觉。乐观者和无知者都对其处境盲目信任。

在亚里士多德看来，血气与勇敢不同。勇敢是深思熟虑，充分意识到危险，却昂然挺立；血气是鲁莽，驱动它的似乎是恐惧和痛苦。当为痛苦驱动时，血气寻求报复，或者不顾死活地拯救。就像疼痛给野兽壮胆，兽性大发，血气之人盲目地冲向险境。亚里士多德说，这种盲目的攻击，好像一头饥饿的驴子，不顾棍棒的抽打而冲进麦田，或者，好像色胆包天之徒，这些都不能叫做勇敢。[②] 在这个意义上，血气不是

① Aristotle，《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackman. 2d edition, Cambridge: Harvard University Press, 1933), 1115a5 以下。一些段落用我自己的翻译。括号内的引文出处，若没有特别说明，均指《尼各马可伦理学》。

② 《尼各马可伦理学》1116b23－1117a3。这些明喻肤浅模糊，至少可以说是始料未及的，展现亚里士多德全面表述勇敢和极端状况的奇异性。

坦然面对战争和死亡危险的固定禀性,而是对痛苦的兽性反映。亚里士多德以受伤的野兽为例,强调血气的非理性方面(参见1147a11－20)。尽管如此,亚里士多德仍旧说,勇敢之人本质上是有血气的(thymoeides),并给自然的血气加上理性、目的以及为高贵目的而采取的选择和行动。不过,无论血气的性质如何,其本身并不是勇敢的道德美德。

在论述勇敢的这一部分,不仅血气降格了,而且那些被看作勇敢化身的血气之人——荷马笔下的英雄们——也降格了。亚里士多德讨论真正的勇敢时,并没有引用荷马的诗句,只是在讨论政治勇敢和血气时,才引用了荷马。荷马笔下的众英雄是亚里士多德评论两种政治勇敢的实例。第一次引用荷马史诗,是描述赫克托尔(Hector)对羞耻的恐惧:"波吕达马斯[Polydamus]会首先出来责备我"(《伊利亚特》XXII. 100)。赫克托尔明知道自己不是阿基琉斯的对手,但仍拒绝躲避阿基琉斯,因为他害怕波吕达马斯谴责他,宙斯先前曾煽起他的自负,使得特洛亚人(Trojans)过度扩张。尽管他的羞耻感进一步危及特洛亚人,他还是决心与阿基琉斯拼死一搏,以便知道"奥林匹斯诸神究竟把荣誉赋予谁"——鉴于阿基琉斯体力上的明显优势,这是多么令人吃惊的理由![1]

亚里士多德第二次引用的是狄奥墨得斯(Diomedes)的一段话,这与赫克托尔有很大关系:"赫克托尔会在特洛亚人的大会上吹嘘:'梯丢斯[Tydeus]的儿子在我面前逃命回船'"(《伊利亚特》VIII. 148)。狄奥墨得斯勇敢地试图从赫克托尔那里营救出勇敢的老涅斯托尔(Nestor)。他非常成功,差点杀了赫克托尔。这激怒了偏爱赫克托尔的宙斯,他射出闪电之矢,吓退了狄奥墨得斯。宙斯劝说涅斯托尔撤退;但是,狄奥墨得斯害怕赫克托尔夸耀自己的胜利。为了说服狄奥墨得斯,三个更强的闪电之矢射向他,某种程度上,这是因为赫克托尔确实奚落了他。赫克托尔和特洛亚人从宙斯的信号中获得勇气。要不是宙斯在最后时刻发出信号,唤起他们的希望,阿开奥斯(Achae-

① 赫克托尔面见阿基琉斯之前,赫克托尔的父母向他指出阿基琉斯的优势。虽然人们怀疑他们观测的时间是否明智,但是,赫克托尔的父母比他更清楚地意识到真实处境。

ans)人也许就被打败了。亚里士多德在这里摘引的两段文字涉及这样一种场景:羞耻感或对责备的恐惧,使英雄们的行为有悖于好的军事策略。我们看到,赫克托尔既戏弄人,也怕被人戏弄:荷马的英雄们之所以能够使用这种武器,是因为他们很容易被这种武器伤害。

在讨论强制性的政治勇敢这一部分,亚里士多德恰当地引用了赫克托尔和狄奥墨得斯的段落,然后,把阿伽门农的恐吓归在赫克托尔名下:"我要仔细瞧着,看谁敢从战场上溜走,就让他的臭皮囊去喂野狗。"(1116a34)这个错误犯得很有讲究,亚里士多德的目的是表明两种政治勇敢之间的联系。[①]此外,亚里士多德还更改了荷马的这段话,原话是:"我若看见有谁想在弯船边逗留,远远离开战斗,那他逃不掉被野狗和飞鸟吃掉的命运"(《伊利亚特》II. 391,强调是我加的)。[②]在强制性的政治勇敢方面,指挥官使对战斗的恐惧次于对死亡(因懦弱而被处死)的恐惧。亚里士多德从荷马史诗的那段话中去掉了"想"(willingly),因为政治上的勇敢或怯懦都不是自愿的选择,他用"溜走"(cowering)取而代之。他指出,即便政治勇敢中的最勇敢行为,也是一种懦弱的形式、一种盲目而无理性的逃避痛苦。[③] 但是,既然羞耻也是一种痛苦(是文明的惩罚),那么,第一种政治勇敢也是恐惧痛苦的结果,其行为同强制性的政治勇敢一样,是没有理性的——尽管比它高贵些。[④]

倘若这种考虑经过正确的推理评估,那么,同样作为对羞耻的恐惧,希望避开文明的惩罚或军队的射程便是一种审慎(prudent)。然

① 从表面上看,两类政治勇敢彼此之间的差异,并非经验与乐观的两个独立范畴。如果单独看它们,血气并不是主要的伪勇敢,与赫西俄德的黄金时代在年代上也不对应。参见Leo Strauss,《城邦与人》(*The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press, Midway Reprints, 1977),页129-30。

② 希腊语鸟(birds)意指预兆,因为鸟是诸神示警的主要信号来源。

③ 参见Robert K. Faulkner,《论尼各马可伦理学之卷三与卷五》(Spontaneity, Justice and Coercion: On *Nicomachean Ethics*, Books III and V),载J. Roland Pennock and John W. Chapman编, *Coercion*, Nomos XIV, (Chicago: Aldine-Atherton, 1972),页81-106。

④ 《尼各马可伦理学》1128b11-13。渴望荣誉是政治勇敢的源泉,它相当于:荣耀延长寿命。

而，根据荷马的暗示，亚里士多德之所以反对政治勇敢，乃因为它具有教条的、狗一般的品质。正如狗对所有的陌生人狂吠，政治勇敢也避开一切惩罚——无论其结果如何，也恐惧一切反对意见——不论它多么孤陋寡闻或心怀叵测。而且，哪怕最微不足道的预兆，都会激励荷马的英雄们超越理性，或者使他们垂头丧气，失去机灵。在卷四尾，亚里士多德强调，畏惧他人的意见这种政治勇敢具有不完善的特征，畏惧并不是一种美德。[①] 亚里士多德把阿伽门农的恐吓归咎于赫克托尔，是为了指出这两类政治勇敢之间的联系。共同的线索是任何行动都缺乏的理由。赫克托尔也被利用，因为他容易为政治勇敢所诱惑，因为在所有英雄当中，偏偏他轻信预兆和意见，最容易受其伤害。

政治勇敢的这些特征比较接近亚里士多德的血气概念，它根源于恐惧、痛苦或某种欲望。某种程度上，这也可以说明，荷马史诗的这些段落为什么也出现在亚里士多德对血气的讨论中。其中有两段涉及血气，在《伊利亚特》中，诸神赋予这些战士以血气。[②] 血气因相信武断的、复仇心切的荷马诸神而产生，它并未诱发出真正的勇敢所需要的知识和推理。这种相信基于一种对肉身不朽的不合理的希望。在这种不朽的渴望背后，是对肉身毁灭的恐惧，这种恐惧远远大于对灵魂毁灭的恐惧。政治勇敢是对人之激情的投降，因此，血气是对诸神激情的安抚。亚里士多德责怪荷马的英雄们没有适当地关注灵魂。尽管赫克托尔因波吕达马斯的责备而感到痛苦，但是，他并没有从痛苦中明白，如何不再为自己的城邦带来新的痛苦。他错误地迎战阿基琉斯，让特洛亚群龙无首，这种错误他以前就犯过：轻信预兆，任其模糊自己的理性判断力。他没有勇敢到让人害怕的程度。狄奥墨得斯害怕斥责也有一个物理根源。

---

① 《尼各马可伦理学》1128b10 - 35。参见 Thomas L. Pangle，《柏拉图的礼法》（The Laws of Plato，New York：Basic Books，1980），页 518，注释 55；也见页 439 - 41，448 - 49。

② 第三段出自《奥德赛》（*Odyssey*），其语境表明，这种血气凸显人对自己家庭或国家的爱。最后一段来源不明——“他热血沸腾”——刻画的血气似乎与气愤不同。这些段落表明血气一词的宽泛意义，从爱到恨，从肉体到灵魂。参见 Richard John Cunliffe，《荷马方言词典》（*A Lexicon of the Homeric Dialect*，Norman：University of Oklahoma Press，1963），“thymos”词条。

狄奥墨得斯畏惧敌人的意见,而非自己城民的意见。他的羞耻感基于畏惧他人对弱者的所作所为。他的自我评判取决于他人的评判,他的意图是影响那些评判。他的灵魂被别人奴役。

那么,什么是勇敢?亚里士多德说,勇敢是一种中道,介于畏惧与自信两极之间。尽管这过度的两极缺陷都归属于勇敢:勇敢是唯一的一种道德德行,其极限本身自有限度,因而不是简单的坏。伴随勇敢发生的缺陷并非自信,而是过分自信,或者缺乏自信。因此,在某些场合中,可以有适量的恐惧。场合之一就是面对死亡;亚里士多德可能会质疑公民保卫城邦的义务。然而,亚里士多德说,勇敢的人面对高贵的死亡时,无所畏惧。最高贵的死亡是战死沙场。尽管害怕某些东西也是勇敢,但是,害怕武装战斗却不是勇敢。而且,当海上遇险,面对死亡时,保护自己或高贵地死去都不可能,即便这时,勇敢的人也无所畏惧(但并非没有痛苦[1117b10-16])。死亡是“最可怕的事情”,然而,勇敢的人不怕死。

亚里士多德对道德美德的考察从勇敢开始,其绪言讨论了自愿行为以及人类自由的可能性。勇敢不同于血气,因为勇敢既包含理性,也包含激情,尽管勇敢事实上是灵魂非理性部分的一种美德。勇敢的试金石是理性,而非血气。然而,从理性的角度看,勇敢与政治勇敢大相径庭。勇敢涉及高贵地面对死亡,但也包括在适当情况下,有力量逃避死亡。这是冷静判断的能力,不受意见或羞耻感左右,以正确的时机、正确的理由、正确的方式,坚持应该坚持的,畏惧应该畏惧的(1115b20)。如果人们不应害怕任何本不该害怕的东西,如果死亡依然是可怕的,那么,勇敢的人就会运用理性提供的标准,去判断面对死亡的时机。勇敢的人为了赢得战争,也可以避免一次战斗。他肯定不鲁莽,而是“审慎行动,只做那些伟大而高贵的事情”(1124b25)。勇敢必须伴随着知识——这并不是说,勇敢即知识。[①]

---

① 《尼各马可伦理学》1116b3-23;参见1107a9-27。亚里士多德用deos(恐惧、害怕)替代phobos。Phobos指表现出恐惧,尤其是通过逃跑。勇敢的人知道自己无所畏惧,为了聪明的策略,不会逃避战斗。参见*Liddel and Scott's Greek-English Lexicon*, abridged(Oxford:Clarendon Press,1871,1963),phobos词条。

可怕的境况“超越于人”(1115b8),每个有理智的人都害怕。这些景况下,勇敢者的恐惧是适度的——既不过分、也不欠缺,过分和欠缺都是缺乏理智的表现。超越于人的事物是神圣之物。可能“对这些东西,时而怕得多一些,时而怕得少一些;他们甚至怕那些看似可怕,实际上并不可怕的东西”(1115b14)。对神圣之物的过分恐惧导致无能,因为不可知的东西太多了。荷马的英雄们相信自己为诸神所爱,这激发了他们鲁莽的血气:他们对这类东西极少恐惧。如果相信神们对人们充满邪恶,心怀叵测,就必将害怕本来不可怕的事情。正确的态度即适量的恐惧,[①]是亚里士多德对勇敢的最好描述。亚里士多德宣称,源于血气的勇敢似乎是最自然的,血气若与理性选择和一种目的观相结合,就是真正的勇敢,这时,他恢复或者重构了血气。由于人们对神们的无知,哲学活动就需要把血气与理智结合起来。然而,哲人追求真理,像驴子追寻谷物,情人追寻所爱一样,这表明:真理是愉快的。一种血气是被欲望点燃的。

虔敬、血气与亚里士多德的城邦

虔敬的定义似乎就是以适当的方式敬畏诸神。虔敬体现为哲学,就不再适合或需要用来支持那种在战场上面对死亡的勇敢。政治领域还有虔敬的位置吗?在亚里士多德对美德的所有讨论中,都未把虔敬作为美德。与这种遗漏相应,在其他一些地方,亚里士多德也很少提及诸神或宗教需求,尽管人们预期那里应该提及。《政治学》对城邦宗教安排的论述是少而又少。在卷六,亚里士多德把教职纳入地方行政的讨论,而没有在卷四对其进行广泛探讨。该书卷七讨论“关于祈祷者的政体”的那些相关部分,亚里士多德最初把祭司列入其中,然而,综述时却省略了他们。甚至在他论述官员需要整顿城邦的宗教礼

---

① Gauthier and Jolif 解释道,相信 hypokenein 就是强调恐惧的特征,勇敢的人能够忍受恐惧:他仿佛站在他面对的对象下面。即便他倒下了,还在反抗。René Antoine Gauthier and Jean Yves Jolif 编译,《尼各马可伦理学》(*L' Ethique à Nicomaque*,2d ed. Louvain:Publications Universitaires,1970),卷二,页 225。

仪时,也没有提及这些宗教安排的形式和内容,也很少将它们与城邦的目的联系起来。①

人们或许期待亚里士多德会在正义和法的语境(鉴于亚里士多德与柏拉图的联系)讨论诸神。柏拉图的《王制》探讨正义,最终以卷十的神学神话而告结束,并且,关于正义的探讨似乎依赖这一神话。在《法义》中,宗法之所以能够持续,不是因为宗法是正义的,而是因为公民是虔敬的。柏拉图的苏格拉底在涉及个人正义或涉及共同体的稳定和完美时,并没有忽略对虔敬的考虑。相反,亚里士多德在论述正义时(《尼各马可伦理学》卷五),唯一提及名字的神祇是美惠女神(Charitēs),她们是欢乐女神,体现自然的美和躯体的优雅。在讨论商品交换的补救性正义时,有一段开场白,将美惠女神描述为报答行为的象征和暗示。没有平等的互惠,交换关系是不可能的。城邦要想存在,也需要相应的报答行为:如果人们不能以怨报怨,他们便认为自己是奴隶;如果他们不能投桃报李,也就不能共享什么,没有共享,城邦就不能持久。“这就是人们为什么要在公共之地[字面义:在我们附近]为美惠女神立一座庙,所以要有报答。因为这是恩惠所特有的:人们必须不仅以恩报恩,而且应主动提供恩惠。”(1133a2)尽管美惠女神是神祇,但是,她们的目的不是让我们记住诸神,而是唤起我们对同胞的义务。

在卷五,亚里士多德讨论政治正义时,再度涉及宗教事务。政治正义或权利有两部分:自然的和习俗的。自然的正义涉及不可改变的东西(“自然力量处处皆同”[1134b20]);习俗的权利则从法令中派生出它的力量。亚里士多德拒绝给自然权利提供实例,这成为困难和聚讼之源。不过,习俗正义活动的实例则指出了自然权利的一般指令。习俗正义的实例有:“献祭一只山羊,而不是两只绵羊;以及针对布拉西达斯的祭祀典礼这类特殊规定。”(1134b18 - 24)亚里士多德谈论一般的献祭时,并不考察人们献祭的诸神,也不考察献祭的理由,而是考

① Aristotle,《政治学》(*Politics*, trans. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1967),1328b12 - 13, 1329a28 - 34; 1329a35 - 39; 1322b18 - 38; 1299b14 - 1300a10。Leo Strauss,《城邦与人》,前揭,页 27 - 28。

察用作献祭的物品。他考虑献祭的接受者时,看到的是一个特殊的人——一个斯巴达的将军,布拉西达斯(Brasidas)。

亚里士多德对勇敢的讨论,始终贯穿一个视角:忽略诸神,只论及当时的一位战争英雄。在荷马史诗中,诸神赐予英雄们以不朽的荣誉;在《尼各马可伦理学》中,赐予荣誉是城邦正义的一部分,与自然权利相关联。[①] 尽管安菲波利斯(Amphipolis)赐予的荣誉发生在布拉西达斯死后,但是,重要的是这个城邦纪念他。感恩必须给予潜在的保卫者,城邦将酬谢他们,作为对他们行动的报答。阿尔喀比亚德对雅典的反叛(《伦理学》和《政治学》都没有提到他),是城邦和伟大人物互相之间忘恩负义的结果。[②] 美惠女神和自然权利互相结合在一起;它们一起取代了正义中的神。亚里士多德把纯粹属人的领地推向极限,维持社会与个人自足的最高成就。

恩惠是一种给予,没有想到回报。[③] 倘若恩惠是为了接受回报,哪怕感谢式的回报,它就只是另一种交换形式。不过,亚里士多德说,美惠女神要求发动一种偏爱(favor),而非一种单纯的回报。因为英雄冒着危险,常常将生命献给城邦,严格地说,他的行为必定是慷慨的(gracious)。然而,城邦发动的一种偏爱可能与正义相矛盾(1131a25 - 32)。至于说免费给予的偏爱,美惠女神是公民的提醒者,而非城邦的

---

① 亚里士多德以布拉西达斯为例表明,城邦对人追求荣誉的重要性:修昔底德强调,安菲波利斯强化布拉西达斯的荣誉,抹杀以前赋予奠基者的荣誉。然而,布拉西达斯的例子使荣誉问题复杂化,因为安菲波利斯纳贡也是由于害怕斯巴达。这种复杂性是城邦自然权利固有的。Thucydides,《战争史》,V. x - xi。《牛津古典词典》(*The Oxford Classical Dictionary*,2d edition,Oxford:Clarendon Press,1972),"Brasidas"词条。

② 《牛津古典词典》,"Alcibiades"词条。Leo Strauss,《对修昔底德著作中诸神的初步考察》(Preliminary Observation on the Gods in Thucydides' Work),载 Studies in Platonic Political Philosophy(Chicago:University of Chicago Press,1983),页 102 - 04;【编者注】中译见刘小枫、陈少明编,《经典与解释 17:修昔底德的春秋笔法》(彭磊译),北京:华夏版 2006。亚里士多德在阿尔喀比亚德问题上保持沉默是一个标志,表明他主要是从城邦的观点撰写这些著作。

③ 亚里士多德,《修辞术》(*The "Art" of Rhetoric*, trans. John Henry Freese, Cambridge: Harvard University Press,1967),1385a20。亚里士多德把仁爱这种行为,与从虔敬中产生的行为区分开来,或者与类似于不幸降临在自己身上的感受加以区分。《修辞术》1385b18。《政治学》1320a25 - b16;1267a38 - b9;1263b5 - 14。

提醒者。阿尔喀比亚德未能理解这一点,使他失去审慎。城邦的酬谢在这一点上必然是最强有力的。有必要把保卫者提升到近乎神的地位,以免保卫者将他的才干仅仅用于私人挑战。雅典未能通过阿尔喀比亚德的例子认识到这一点,这是它的诸多愚蠢行为之一。①

恩惠作为酬谢,是城邦必不可少的,人们因此得以保护自己,过美好的生活。除英雄外,城邦还需要捐助人,尤其是慷慨大方的人。装备三层桨战船,有助于保护城邦。崇尚华美的悲剧合唱,为城邦提供一种艺术美。馈赠的慷慨是对赠送者最初的酬谢,但是,城邦不能对赠送者说——正如暴君狄奥尼修斯(Dionysius)对乐师说:"我已经给予你愉快了,已经付账了。"城邦必须尊重赠送人,"否则,就没有共享,而正是共享使城邦得以存续"。②

以恶报恶属于正义与法的领地。亚里士多德讨论美惠女神的段落含糊地谈到了这种偿报。如果是法律不及的地方,恶就是指拥有不应得的好运。亚里士多德在《尼各马可伦理学》卷二讨论这一问题。正义的愤怒是对他人不应得的好运感到痛苦;嫉妒是对他人的所有好运感到痛苦(1108b1-6)。这些情绪都能成为城邦分裂的根源。美惠女神的神庙是一个象征,提醒人们,城邦的好会消弥正义的愤怒与嫉妒之间的区别,当人们处于愤怒的边缘时,这是一个有益的提醒。美惠女神表明,任何公民的好运都是城邦的好运;她们告诫人们,要为他人的好运高兴,就像为朋友的好运高兴一样。她们也提醒接受者,感谢城邦为他带来好运。这种认识就是他给予城邦的礼物,它向所有公民表明,他的好运与他们都相关。这样,美惠女神表明了给予和荣誉之间的一种虔敬关系,但是,这种关系存在于公民与城邦之间,而非神们与人们之间。

---

① Joseph Cropsey,《尼各马可伦理学中正义与友谊》(Justice and Friendship in the *Nicomachean Ethics*),见 *Political Philosophy and the Issues of Politics*,(Chicago:University of Chicago Press,1977),页261-62,264。《修辞学》提到阿尔喀比亚德的后人,他们成为疯子,他们的政治才能比他的祖先要差得多。《修辞术》1179a 23-33。

② 《尼各马可伦理学》1122a34-35;1122b6;1122b15-35;1164a14-23。

亚里士多德在《伦理学》卷十把沉思与神圣联系起来。[1] 不过，这里并没有遇到荷马的诸神，也没有讨论虔敬的需要。沉思是一种理智活动，是人的神性。它像诸神一样，是自足的，高于活动。沉思者类似于诸神，因此，是诸神的最爱。与诸神的这种关系，不在于宗教典仪上谦卑的敬畏，而在于试图认识并且沉思一切事物。人不仅仅要仰望（敬畏）诸神，而且要上升到诸神的高度。既然沉思是走向诸神的一种适当的、甚至是血气的姿态，那么，它就不可能是一种普遍姿态：很少有人能够参与这种活动，并且只能孤身一人。神性的两个出口即沉思和感谢，在其表达中有分歧。感谢终止于恩惠的互惠；沉思则走向不变的自足，似乎否定了美惠女神的信息。亚里士多德对诸神有双重描述：既不活跃又有爱，表明了这一分歧。但是，这两个表达神性的行为由于伴随着英雄们的血气和虔敬，因而为同一欲望所激动：不朽。这种欲望有许多形式，包括血气。城邦必须在自我永存中争取不朽。公民们一旦以为不朽就在于肉身不死，那么，他们也会奉承生命。另一方面，哲人的不朽则是经由沉思分享永恒。对于这一活动，没有任何外在的酬谢，缺乏这一活动，也没有来世的惩罚。虽然沉思包含审慎，但沉思既不能使他避免偶然，也不能挡住不幸，或者保存俗世的肉身。

不过，这种经由沉思建立的神人关系似乎危及真正的诸神，公民相信，只有它们才能保证自己不朽。[2] 哲人和城邦之间的分离在于彼此的天性不同：哲学的本质是知识，城邦的本质是宗法；哲学的方法必定是不断提出问题，城邦的方法则是命令与服从。就虔敬而言，对二者的需求之间能够建立什么联系？哲学必然既是城邦的一部分，也在城邦之外（向城邦提问，并用他的认识包围城邦），因此，这个问题就分解为城邦的统一性问题。什么东西能使城邦团结起来？困难不仅在哲人和城邦之间，而且在公民与城邦之间，他们对自我保存和自由有不同的需求。

---

① 《尼各马可伦理学》1177a12 – 1178a2；1179a23 – 33。

② 《形而上学》（*Aristotle's Metaphysics*, trans. Hippocrates G. Apostle, Bloomington: Indiana University Press, 1966）1072b14 – 30；1025b1 – 1026a33。《政治学》1266b31 – 1267a18。《尼各马可伦理学》1111b21 – 23；1124a13 – 17；1177b27 – 1178a2。

血气与虔敬的统一

对诸神的共同信仰、共同虔敬可能是城邦统一的美妙源泉。[1] 城邦宣称,城邦与诸神的联盟,为公民的不朽赋予一种双重保证:公民的生活仰仗城邦的持续存在及其声誉,即便这个城邦消失,诸神还会保证他在此世之外的旅程。人们认为,诸神为城邦提供自我保存的范围,从最低的肉身需求,通过享受好运,最终达到不朽。然而,城邦将不朽与自我保存相结合——同样因为城邦的存在理由就是保存肉身——必然根据肉身和物质之好来看待不朽。事实上,许多人都这样看待人类的不朽,这表明,大多数人与城邦处于普遍的和谐。自相矛盾的是,它也引起大多数人对死亡怀抱深切的、近乎无能的恐惧:如果肉身是首要的,肉身的死亡就是首要的恶。最后,它引起了无法实现的希望,使同样的支持者愿意看到他人的死亡。虔敬的政治运用使神性屈从于政治目的——而且屈从于错误的政治目的。为政治服务的诸神,既摧毁神性,也摧毁城邦。源自这种虔敬的血气知道,朋友与敌人、知识与意见之间毫无分别。

亚里士多德并不主张,使城邦凝聚在一起的是虔敬。相反,他提到那些与神性没有联系的因素。适当的报答使城邦团结在一起。以好报好,以恶报恶,以及恩惠等,都是城邦必需的。公民忠于城邦,城邦保护公民的自由。法律能够使好公民流放坏公民。赐予城邦恩惠的创始人得到城邦公民的爱戴。

然而,要建立统一,不仅需要互惠。要使城邦凝聚起来,这种需要亦可通过境外输入得到满足(1133a27)。陌生人之间会影响单纯的商品交换。亚里士多德肯定了互惠的不足,他在《伦理学》卷八和卷九说,正义的主张被友谊的主张所取代。政治正义的核心是友谊。公民之间的和谐一致与志同道合就是友谊,友谊对于抑制宗派必不可少,和谐一致所需要的远不止是正义、交换或酬谢。和谐一致不仅仅要

① 参见 Jean-Jacques Rousseau,《社会契约论》(*Social Contract*),卷一,章 6-7。

求，每个人都应渴望或思考同样的东西——例如，每个公民都想让自己的产品尽可能得到最高的价格，或者，在城邦安全允许的范围内，尽可能得到更多的自由，但这并不是和谐一致——，和谐一致更要求，每个人在与同一个人的关系中渴望相同的东西。和谐一致是一种分配关系或构造关系。只有特定的声明，“我想要毕达柯斯［Pittacus］执政”——毕达柯斯本人也必须同意——才能唤起那种统一城邦的心灵共鸣。“和谐一致是实践问题上一致，特别涉及重大问题，能够得到双方同意，甚至全体同意。”（1167a29）

城邦友谊的基础是血气，“因为血气是灵魂的容器，凭借它我们成为朋友”。[①] 亚里士多德在《政治学》中重新恢复了血气的益处，他在探讨英雄的勇敢时曾贬低过血气。亚里士多德讨论公民在祈祷者政体中的欲望特征或天性时，赞扬了希腊人。希腊人并非仅仅有血气天性（thymoeidēs），因而不能进行政治统治，也并非仅仅有理智，因而能被一直统治，希腊人的天性是这两种能力的适当混合；因此，立法者很容易用美德教化希腊人。政治统治和自由是美好城邦的适当目的。亚里士多德接着说，正是通过血气，“在所有的情况下都需要统治和自由：因为血气能够统治，而且是大无畏的”。[②]

血气使公民成为朋友，它不是动物反应的恐惧和愤怒（亚里士多德将其描述为错误勇气的代表），也并非有意反对异己的东西。政治血气存在于心胸博大的高尚层面。心胸博大之人占据道德美德的顶峰。他要求最高荣誉，也应该获得最高荣誉，然而，驱使他行为的动力，只是那些伟大而高贵的业绩。他选择美好而无利的东西，作为自足的标志。他自由言说或带着嘲讽，因为他关心真理甚于关心民人如何看他。尽管朋友的藐视和伤害会使他感到愤怒，但是，天性上心胸博大之人只对行不

① 《政治学》1327b41。

② 《政治学》1327b18－1328a22。如果血气促进统治也阻碍统治，人们或许疑惑，理智处于何等地位。但是，尽管统治能力属于血气，而政治统治能力却需要理智。我相信，亚里士多德指出，一般统治与安排和控制城邦的权力之间存在差异，后者获得美德，即城邦之善和公民之善。不用说，后者需要知道，美德究竟是什么。再者，理性作为德行的一个方面，其重要性已经阐明。

义者严厉。[①] 政治血气既是正义的源泉,也是友谊的源泉。

城邦统一的关键是心胸博大之人,心胸博大之人既有血气,又有理智,因而既能够统治,又能维护自由。如果城邦是荷马诸神(他们关心人间事物)的替代物,那么,心胸博大之人将取代荷马的英雄们。然而,心胸博大之人超脱于城邦荣誉之上,也不惧怕城邦的谴责。他完全是自己的法官。他采取行动,是因为行动本身伟大,而不是因为他欲望荣誉,尽管这些行动为城邦所崇敬。[②] 首先,心胸博大之人提供政治统治和自由,其方式能够协调这些相互竞争的要素,统一城邦千差万别的部分,并在某种程度上把个人之好与公共之好结合起来。

通过伟大而高尚的行为,心胸博大之人提供了一个聚焦点,将多数人的血气(源于个人之自爱)聚集起来。心胸博大之人不是将血气降格为一种令人厌恶的自私,而是引领血气,保卫城邦。多数人与城邦在实质上息息相关:多数人是城邦的身体和军事随员,而军事首领、法官、审议者——正派者——则是城邦的灵魂。这使得城邦更接近多数人:当多数人宣称,他们就是城邦时,表明了一个真理,即他们誓与城邦共生死。[③] 心胸博大之人为多数人的自然虔敬提供了比诸神更直接的支持,经由自然虔敬,多数人被引向正义的行动,倾向于敬畏神灵。

亚里士多德不相信,仅仅依靠心胸博大之人的赞赏就能为多数人带来正义。然而,他写道,多数人不能通过说服而守法,于是,他的另一选择就是"带齿的法律"(laws with teeth),这当然不是一种爱若斯神话(Myth of Er)。在《形而上学》中,亚里士多德嘲笑利用诸神作为"劝说多数人的工具,作为帮助法律和应急事务的东西"。[④] 也许出于虔

---

① 《尼各马可伦理学》1123a33-25a17。《政治学》1328a8-18。参见页8-9,脚注10。

② 《尼各马可伦理学》1124a1-20;1124b23-27;1125a11-13。《政治学》1312a22-30。哲学家也是宽厚者,这一点已经用其他方式表明,亚里士多德用来描述宽厚者和苏格拉底。

③ 《政治学》1290b21-1291b13。

④ 《形而上学》1074b1-10。《尼各马可伦理学》1179b11-21;1179b30-1180a4;1180a4-24。

敬的原因,他更愿选择通过人类之手制裁乱法者。他说:"在所有公务中,最必要、最困难的事情是判决败诉人死刑,张贴拖欠者名单,以及看守囚徒[字面意思是看守肉身]。"强制执行法律的人是所有公务中最困难的。他们无法看透人心,一种政治的而非神性的惩罚体系,为不义者提供了一个暂时的、但幸而不可靠的古各斯戒指(ring of Gyges);不过,执法人的判决就在此时此地,他们的疏漏并没有使正义、公正或诸神的存在本身成为问题。因而,由于多数人受肉身的统治(借助他们的激情),由于多数人所体现的肉身是城邦的原因和目的,所以,亚里士多德对城邦宗教的安排,目的就在于诸神的象征意义,不是为了奖惩,而是必要。[①] 与这种必要一道来的是一种自由,它并没有出现在荷马的虔敬中。恐惧因素被责任因素——在一定程度上,公民的命运取决于他们自己的行为——冲淡,也被这一事实冲淡:即城邦就在他们面前,他们能够理解城邦。城邦仰赖于可能之物与不可能之物之间的区别,它能识别理性的重要性。

尽管多数人害怕心胸博大之人的权力和成功,正派之人却被这种人所吸引,因为这种人爱高贵的东西,也正是通过这种激情,他们才能趋向美德。他们容易接受理性或理智的说服,因为理性具有真正的美。亚里士多德的《伦理学》卷十谈到正派人的教育时,根本没提虔敬。这里说的是一种高贵或美好的教育。这种教育更接近真正的神性,也没有传统的虔敬在正派方面具有的缺陷。这种教育朝向一个对象,这个对象本身就是目的。这种教育要求受教育者要主动活跃,必须找到美好之物,努力使他们自己的生活高贵起来。标准是他们自身以外的东西,而不是自我满足。因为它把受教育者引向自身之外,从而使他们避免与他人比较(这可能导致义愤)。[②]

必须强调,为高贵目的而行动与为荣誉目的而行动,二者不是一

---

① 《政治学》1321b40 - 1322a34。《尼各马可伦理学》1180a4 - 15。参见 Alfarabi,《柏拉图和亚里士多德的哲学》(*The Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. M. Mahdi, Ithaca: Cormell University Press, 1965),章 II. x。

② 《政治学》1340a12 - 19。《尼各马可伦理学》1179b4 - 11、30 - 32。高尚和美在希腊语中是同一个词。

回事。勇敢的行为同样如此,判断一个人的行为高贵与否,取决于他自己是否有高贵或美好的知识,而不取决于他人的偏爱——因而,这种判断既不为责难所伤害,也不为飘忽不定的荣誉要求影响,责难使荣誉成为不适当的标准,飘忽不定的荣誉要求使寻求荣誉者的生活彷徨、反复无常、很容易偏离高贵之人的指导,而为他人的意见所左右。①

而且,高贵和爱美的教育提供关于诸神的正确教育。《伦理学》涉及诸神时,大多或者强调诸神远离人类事务,或者将人比作神:模仿是最真挚的虔敬形式。在《政治学》第8卷,亚里士多德讨论教育问题,也没有提到虔敬。只提到诸神,把他们作为学艺的标准;这种学习在政治上,类似于通过寻求知识和沉思活动仿效诸神。诸神是理智的;他们的反思是美的。亚里士多德把弗利吉亚人的音乐模式指斥为"狂热",诉诸导致迷狂的激情,以嬉戏的方式否定了被视为正派人的适当教育的传统虔敬。亚里士多德批评奥林匹斯山的弗利吉亚的作曲者,而不是公开谈论弗利吉亚模式。亚里士多德非常喜欢双关笑话,人们可以通过这些笑话推测,他指责奥林匹斯山引起过度的狂热,奥林匹斯山是荷马诸神的故乡;因此,他反对荷马式的虔敬教育。②

在政治层面,人类的最高成就在于运用精明的理性美德以及宽厚的道德美德,或者在于灵魂的伟大。精明和宽厚是宽厚者和哲人共同拥有的。关于美好政治生活的知识,哲人具有理论的精明,关于他自己的好处,他有实践的精明。他的宽厚在于他的行为包含了真理和伟大,在于该活动关系到全人类。宽厚者通过灵魂的伟大,通过对真理的热爱而感悟哲学,尽管他最初的目标是满怀激情,关照自己的城邦,热爱真理源于他对自己灵魂的关注。他能够成为城邦与哲学之间的链条,能够把哲学的好处带给城邦,哲人却做不到:为城邦带来安全——但不太真实。而且,宽厚者能够把高尚禀性传给正派人,这种禀性是哲学真理的政治肖像。通过这种间接方式,哲学为自我保存奠

① 《尼各马可伦理学》1095b23-30;1124a25-13。

② 《尼各马可伦理学》1101b10-35。《政治学》1339b7-9;1340a8-12、b5;1341b2-8;1342a33-b12。《形而上学》984b15;1065b3-4;1074b24-25。

定了真正的基础:以人的善为基础的自爱。宽厚者也为欲望的和谐提供一个目标;同时,他为城邦友谊奠定真正的基础:在城邦的各个部分尽可能实现最正义的结合。[①]

美惠女神的神庙代表血气及虔敬与城邦之间的关系。在希腊神话中,美惠女神与美神(Aphrodite)、爱神(Eros)、酒神(Dionysus)相关。在雅典,全副武装的青年人在美惠女神面前发誓忠于国家。[②] 为了保卫城邦,多数人与正派人相互需要。他们也彼此需要赋予城邦正义以交换和美德——这是城邦正义所需要的元素,尽管这也许不容易被人记住。美惠女神在雅典既与战争需要相关,也与自然之美和技艺的精湛相关,其作用是提醒人们记住,那些作为城邦组成部分的人们,在任何水平上都彼此需要。也许最急迫的需要是尊重城邦的杰出人物,即心胸博大之人。他们统率多数人,借此,他们保护城邦免受攻击和败坏。他们领导正派人,借此,他们给城邦提供正义的统治者,并且使城邦生活幸福。他们接纳哲学,并为了自己的城邦而节制哲学真理,借此,他们使城邦分享不朽。

---

① 《尼各马可伦理学》1140a25 - 29;1141a29 - 34、b25 - 30;1123b35 - 1124a5、25 - 29;1166a15 - 23。关于城邦美德的另一种观点,可参见 Thomas A. Pangle,《柏拉图的〈礼法〉》,前揭,页 385、389、399。通过创造灵魂内部不同要素的张力——而不是统治,通过城邦内部不同居民之间的张力——而不是暴政,心胸博大之人为城邦搭桥。参见《尼各马可伦理学》1124b7 - 8、25 - 27,《政治学》1312a39。

② 《牛津古典词典》,前揭,"Charitēs"词条。Catherine B. Avery 编,《古希腊神话传说新世纪宝典》(*The New Century Handbook of Greek Mythology and Legend*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1972),"Charitēs"词条。

马基雅维里与现代执行人

曼斯菲尔德(Harvey C. Mansfield,Jr.) 著
尚新建 译*

现代执行人,无论行走于政界还是混迹于商海,都觉得与马基雅维里有一种模糊不定的亲缘关系,阅读马基雅维里的著作,很难界定或逃避这种关系。或许,在现代执行人的心目中,这个任务已经托付给马基雅维里学者,而大部分学者以为,马基雅维里是讲述玩弄阴谋诡计与恶行的哲学家,声名显赫,但既非深刻的思想家,亦非让人忐忑不安的教师。无论出于自得、傲慢,还是出于挑剔,学者们并不接受这种委托,不愿探索马基雅维里与现代执行人之间有什么天然的亲缘关系。假如他们去探索,或许就会发现一种确切的亲缘关系,迫使他们思考:马基雅维里实际上是否就是现代执行人的始作俑者。因为,不仅二者采取共同的态度和方法,而且,在讨论政治问题时,从现代的意义上频繁运用"执行"(execute)一词,并将其作为主题,马基雅维里是第一人。

现代的意义是什么?回答这个问题,需要简略考察一下马基雅维里的基本概念;然后我将这些概念与马基雅维里运用的"执行"联系起来,阐发其"esecuzioni"(行使)与执行人的概念。

---

* 编辑者对译文做了修改和加工。——编者注

马基雅维里并非创立执行主题的第一位政治哲学家。帕多瓦的马西利乌斯(Marsilius of Padua)在其《和平的保卫者》(*Defensor Pacis*)中已经指出,一切政府都是执行人,执行主权民众的意志(all government as executive of the will of sovereign people)。马西利乌斯是亚里士多德传统的继承人,虽然亚里士多德很少或根本没有阐述执行权(executive power),马西利乌斯却始终忠实于他,让执行权从属于自然法或自然权利,以至于执行权无法逃避法律和道德的监督。但是,马西利乌斯和亚里士多德偏重法律而轻视或贬低执行,并不意味着他们对法律的可疑特征茫然不知。

法律无法实现自己的意图,这是现代执行权概念要解决的问题。法律过于普遍,很难合理;凡遇到背离法律精神或条文的情形时,它需要外力襄助,才能够明确其中的道理。即便法律是合理的,也需要助力证明其合理性,反对人们固执己见,为所欲为。当法律遭遇这种固执,便诉诸普遍性,声称:你所受到的待遇与其他所有人相同。因此,第二个困难传给了第一个,法律引进一个它独自无法解决的问题。

执行权只是解决法律问题的一种方式。另一种解决方式是亚里士多德所说的王制(kingship),这在马西利乌斯那儿也能找到。[1]好人或人杰的王制高于法律,因为他德高望众。这种王制尽管不可能或不现实,却提醒我们注意,法律从未得到美德,法律的目标是美德。倘若能够表明——亚里士多德对此表示怀疑——美德是人的完善化,人的完善化必然为整个自然做出贡献,那么,好人的王制将符合自然。人们或许有理由断言,沿着这种王制的方向偏离法律并非僭政(tyrannical),反而符合自然权利(natural right);凭借我们的天性赋予我们的美德,能够解决上述法律问题,至少能够应付它。

马基雅维里不仅怀疑这个论断,而且否定它。他有许多间接的陈述,五花八门,但关于自然法或自然权利,却几乎完全保持沉默,他的

---

① Aristotle,《政治学》(*Politics*)卷三,1284a－17;Marsilius of Padua,《和平保卫者》(*Defensor Pacis*)卷一,11.6－7;14.5、8－9;卷二,12、7－9。见 Antonio Toscano,*Marsilio da Padova e Niccolo Machiavelli*(Ravenna:Longo,1981),页 112－113。

所有著作,甚至根本没有提及它们。这是他与马西利乌斯最明显的区别。的确,他的时代以及他那个传统的政治学,并没有这种沉默的先例,也不为此提供任何口实。这种沉默不可能出于疏忽。[1] 马基雅维里从今天经常被人塞入的"语境"——诸如使他的思想看上去好像是派生的、无害的——出发,凭借这种沉默,说出一些异乎寻常的话,让人深感不安。他同意亚里士多德的说法:法律不充分,但否认自然权利能够证明偏离法律是正当的。他并非吹毛求疵,而是出于明显的热情,轻易接受了这一结论:僭政对于好政府是必要的。法律不能证明自身的合理性,因而需要暴力(force);自然无法提供暴力,或证明其合理,因而需要人们自己发现或创造。通过不断重复颇具轰动效应的执行活动,人们实施的暴力超越法律(beyond the law),强迫人们服从法律。因此,马基雅维里称之为esecuzioni(执行)的这些活动,既不涉及法律,亦不涉及正义。在亚里士多德那里,超越法律即高于法律,在马基雅维里那里,超越法律则是低于(below)法律。亚里士多德始终尊重法律,要求杰出人物的王制也要采用法律。马基雅维里则公开嘲弄法律,尽管他不否认善法的必要性(*D* I. 33),却断言,精良的武器足以保证完善的法律(*P* 12)。

马基雅维里从未谈及自然权利,但的确提及自然,而且众所周知,还经常谈论美德。[2] 然而,他所说的自然和美德,既非亚里士多德的,

---

① 见 *P* 15;*D* I. 2. 马基雅维里的著作《君主论》(*The Prince*)缩写为 *P*;《论李维》(*Discourses on Livi*)缩写为 *D*;《佛罗伦萨史》(*Florentine Histories*)缩写为 *FH*;《论战争艺术》(*The Art of War*)缩写为 *AW*。亚里士多德的《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)缩写为 *NE*。页码据 Niccolò Machiavelli, *Tutte le Opere* (Florence: G. Barbera, 1929)。也见 Leo Strauss,《思考马基雅维里》(*Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1958),页 13、30、59、222、236、290;Claude Lefort,《马基雅维里的工作》(*Le Travail de l' oeuvre Machiavel*, Paris: Gallimard, 1972),页 301;Gennaro Sasso,《马基雅维里研究》(*Studi su Machiavelli*, Naples: Morano, 1967),页 50-65。

② 马基雅维里在 D I. 56 谈到"自然的美德",这些美德或许属于不确定的理智,通过发出警告或标志保护人类。见 Harvey C. Mansfield, Jr.,《马基雅维里的新模式与新秩序》(*Machiavelli' s New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Ithaca, N. Y.: Connell University Press, 1979), ad loc.

亦不属于古典政治科学的传统。在马基雅维里那里，“自然”被理解为一种必然性（或为其所取代），它迫使我们获取食品、安全和荣誉；[1]美德则成为预见这三重必然性的习惯、能力，或品质。美德的转变要求其新的功能，美德不再以自身为目的，也不再致力于人的完善，因此，马基雅维里的翻译者很不情愿将其 virtu 译成 virtue（美德）。他们称 virtu 为 ingenuity（智谋），或 valor（勇气），或 vigor（魄力），借以展示某种新东西，同时掩盖马基雅维里称其为 virtue 的事实。

对马基雅维里而言，美德在预见必然性的过程中具有一种双重特征，这种特征向现代执行人的特殊含混性负责。执行人是强者，但要求按照更强的意志或力量行事。[2] 美德克服了必然性，在这个意义上，美德与自然相对立（与亚里士多德的自然权利截然不同），然而，美德是利用必然性克服必然性，在这个意义上，美德又服从于自然（也与亚里士多德的自然权利不同，亚氏的自然权利允许选择）。[3] 因此，要预见必然性，你必须超越其他同伙；当你成功地保全自己（assicurarsi）的时候，你便战胜了同伙，但并非必然战胜他——以及他之后的其他人。你的美德既强又弱：所谓强，因为你选择了你最终不得不做的事情；所谓弱，因为你没有其他选择。因此，马基雅维里谈论执行人时模棱两可。在一处（*P* 6），他将摩西描写为“纯粹的执行人，执行上帝的命令”；然而后面（*P* 26），他则称赞“摩西的美德”，赞赏摩西充分利用赋予他的机遇；在另一处，他说，摩西被迫杀了无数的人，因为他们出于嫉妒，反对“他的设计”（*D* III. 30），即摩西的设计而非上帝的设计。《君主论》仅仅提到“纯粹执行人”，为了平衡起见，需要《论李维》（III. 1）中的 uno ostinato esacutore（一个确定执行人）。

马基雅维里的执行人通常被人当作马基雅维里的君主，当然，马基

---

① 见 Harvey C. Mansfield, Jr. ,《执行权的矛盾心理》（The Ambivalence of Executive Power），载 J. Bessette and J. Tulis 编，*The Presidency in the Constitutional Order*（Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981），页 314 – 333。

② 参见 Harold D. Laswell,《安全、收益与顺从》（safety, income and deference），载 *Politics, Who Gets What, When How*（New York: Meridian, 1958），页 13 以下。

③ 见 *D* II. 3; III. 1。

雅维里通常也这样称呼。然而,我们发现,他的君主之道却是现代执行人的基本要素;马基雅维里每每用执行回应马西利乌斯,这种运用对其主要概念而言绝非偶然。不过,esecuzione(执行)一词对于现代执行人至关重要。现代执行人有七个要素起源于马基雅维里:(1)惩罚的政治运用,这需要超常的执行人;(2)战争与外交事务优先于和平与国内事务,结果大大增加使用紧急权力的机会;(3)当觉得统治不是代表统治者,而是代表某个人或某个集团时,采用间接统治;(4)通过发现或发展适于一切政制的统治术,削弱各政制之间的差异;(5)需要果断,因为政府最好突然之间确立;(6)保密具有价值,以便引起震惊;(7)单一执行人,即"独一者"的必要性,集荣辱于一身。这每个要素均与亚里士多德的概念相抵牾,可见马基雅维里的执行人具有何等革命性,所有要素都在马基雅维里对"执行"(execute)一词的运用中展示。[1]

政治惩罚

马基雅维里喜欢刺激读者,他有许多触目惊心的陈述,最引人注目的莫过于这一主张:教派、共和国、王国之类的"混合体",需要定期"行刑"(executions),使其返回源头,以消除腐败(*D* III. 1)。这是他关于执行权的最著名论述。"行刑"即杀死并惩处违法者——"行刑"一词最初的双重涵义是一致的,均与死刑有关。这些行刑确实惩罚了罪犯,然而,它们赢得赞扬不是因其惩罚准确,而是因为"效果良好"。违反正式法律尚且不那么重要,更何况维护程序规则了。即便法律未遭受破坏,当"秩序"或制度仅仅用于自我发展,逐渐腐化堕落之时,也需要恢复。的确,并非违反法律的现实行为需要惩罚,而是人的野心和傲慢需要加以限制。马基雅维里甚至断言,假如罗马每十年安排一次重大行刑,"那么它绝对不会腐败"(*D* III. 1; III. 22)。至于犯罪是否值得永远纳入程序表,他从未认真怀疑过。关键在于,行刑"登峰造极

---

① 我这样说,并不意味着马基雅维里对这些词曾经有科学的或学术的清晰用法,而是认为,他的一些精彩段落值得研究。

且触目惊心"。很快,只要一有可能,马基雅维里便不再涉及法律和秩序:"国体变化之后,无论从共和国变成僭主国,还是从僭主国变成共和国,必须实施令人难忘的死刑,处死反对现状的敌人。"(*D* III. 3)行刑可以是暴虐的,也可以是合法的,只要它令人难忘。这种行刑的良好效果是恢复"恐怖和恐惧"(*D* III. 1),自教派(sect)、共和国或王国确立之后,这种恐怖和恐惧逐渐从人们生动的记忆中消逝。

因此,刑事正义被用于——为什么不说被误用于——政治效果。效果并非不重要:为了合法而放弃死刑,我们将因小失大;令人难忘的行刑对于维护政制至关重要。亚里士多德的思想倾向完全相反。在《伦理学》中,他区分了刑事正义与分配正义,并将分配正义与政治及政治正义联系起来。刑事正义几乎没有讨论,它与契约正义一道,划归一类事务(*NE* 1131a2),被搁置一边,对城邦政治保持中立,或随之产生。《政治学》没有谈及惩罚,没有涉及处罚事务,因为亚里士多德试图不再让政治屈从于惩戒之神。在他看来,扩大执行权的真正受益者是祭司;他想让祭司服从政制的管束,使人的选择和思考发生效力。[①] 对于周围的圣城,他不鼓励它们强化报复和惩罚的欲望。透过他的精炼修辞,透过他反对哲学家所必需的节制,必然能够分辨出他的反教权主义。马西利乌斯面对不同的环境,罗马教皇制度成为分裂的"唯一原因",亚里士多德潜伏的不满喷涌而出,公之于众。

马基雅维里轻易地超越亚里士多德和马西利乌斯的反教权主义,他希望将教士置于政治控制之下,却认为必须申冤或雪恨,然后制约它,不是通过正义,而是通过恐惧。回归起源引发的恐惧取代对上帝的恐惧,马基雅维里以为,后者为教士所用,但不为其所动:"他们无所不用其极,因为凡是他们看不见、不相信的惩罚,便无所畏惧。"(*D* III. 1)难以忘记的行刑不仅限制政治活动家的野心和傲慢,而且荡涤人们病态的情绪,只要他们觉得有悖于杰出公民。马基雅维里说,控罪对于保证共和国的自由是必需的,结局显然是"行刑",无须教士特别准备的"私人"或"外在"的力量(*D* I. 7)。同样,马基雅维里在《君

① 亚里士多德把祭司排在第五位,并非第一位。见《政治学》1322b20－21;1328b11。

主论》中指出,佛罗伦萨民众过于仁慈,曾经听任骚乱四处蔓延,恐怕只有施以残忍,杀鸡给猴看,才能加以平息。马基雅维里说,骚乱伤害全体民众,“君主的刑罚则只伤及个人”(*P*、17)。马基雅维里得出的教训是,太多的爱导致残忍,然而,行刑过程不应被误认为正义,正如它们的难以忘却不应被误认为正义一样。事实上,当惩罚波及多数人时,马基雅维里并未退缩。他颂扬罗马共和国的伟大以及“处罚的力度”,其中,处罚众人采用的每十人杀一人,十分“可怕”(*D* III. 49)。倘若众人应该受罚,但因数量太多而无法惩处,仅有部分人受罚,那么,受罚人便遭受错误的对待,未受罚者则有恃无恐,还会在另一个场合犯错误。然而,若每十人中随机选择一个杀死,所有人均参加候选,那么,受罚者哀叹自己的厄运,未受罚者则害怕下一次行为不端。

这种讨论,很容易解释(如果有人想维护马基雅维里的清白,或曰“误解”)为对基督教原罪说的政治应用,正如难忘的行刑可能被看作是运用基督教的救赎论。马基雅维里似乎仍然通过一种惩罚概念来复兴国家,这种惩罚概念取自于这样一种制度——他谴责这种制度“让世界柔弱不堪,成为恶棍口中的食物”(*D* II. 2;见 I pr.)。执行权的现代学说始于马基雅维里,为了尘世的利益和人类的享用,他运用所谓执行上帝意志的力量。在马基雅维里的对话《论战争艺术》的结尾,主要对话人法布里齐奥(Fabrizio)哀叹,自然要么不应该给他关于如何复兴和扩张国家的知识,要么,应该赋予他“行使”这种知识的能力(*AW* VII. 367b)。自然给人以知识,却不给行使的能力,因此(用马基雅维里著名的话说),人必须凭借自身的力量运作(using their own arms);他们不必等待来自上帝和自然的帮助。然而,他们随心所欲,拥有来自自然的知识,拥有关于自身天性的知识,包括基督教义辨认且滥用的真理,现在,马基雅维里则“依据美德”(*D* II. 2)解释这些知识。马基雅维里试图使“尘世”(即人类)重新强大起来,然而为了这样做,他指点尘世如何服从自己的天性。

既然无法指望上帝或自然帮忙行使人的法律(这些法律背后没有自然法或自然权利),就必须扩张执行权。执行必然丢弃与法律的密切隶属关系,而亚里士多德和马西利乌斯则始终坚持这种关系。我相

信,在马基雅维里的主要著作中,仅有一处,"执行"与"法律"是以"执行法律"的明显方式同时出现的(*FH* VII. 3)。其他地方,执行的对象如下:权力(*FH* I. 16)、事业(*FH* VI. 29,VIII. 4)、公职(*FH* V. 21)、思想(*FH* VII. 34)、密谋(*FH* VIII. 4、5,D III. 6)、欲望(*FH* VIII. 26)、公共决策(*FH* VIII. 29,D I. 33)、重大事务(*D* I. 49)、任何事务(*D* II. 2)、这些事务(*AW* V. 331b)、准备(*AW* I. 274b)、实践(*AW* I. 303b)、政策(*AW* VII. 362b)、罪恶(*P* 19)、命令(*AW* VI. 348a)及委任(*FH* IV. 10,*D* III. 6)。最后两项,可称作执行的弱应用。[1] 还有更多实例,所执行的对象未明确陈述——显然是强应用(见 *D* III. 27,*FH* II. 12、25、26、34,III. 14、19,VII. 6、21、32、34,VIII. 36)。总之,这些执行的应用,[2]意味着一个外在的执行人,他不限于实施法律,因为惩罚功能必须从政治层面加以理解。执行的确使法律得以服从;从一般的意义看,它们隶属于法律。然而,合法的执行尚不充分,法律必须接受非法行为的帮助,以保障法律得到严格执行。

战争与外交事务优先

执行一旦不再明显地服从法律,一旦摆脱与正义的联系,便成为应对一般紧急状态的在手良方,不仅仅满足实施法律的迫切需要。这种紧急状态容易来自突发的外部危险,同样容易产生于国内骚动的野心,要应对它们,需要权力的全权代表。亚里士多德有五种王制,其中之一就是统帅,委以指挥战争的权力;他是正式官员,依法统治。[3] 相反,马基雅维里则颂扬罗马人设立独裁官的实践,"当麻烦在国内出现,或损害国家时",独裁官能够应对紧急事态(*D* I. 33)。这时将"权

① 关于"委任"的确切涵义,见马基雅维里对罗马元老院的赞扬,罗马元老院委以法比乌斯(Fabius)"极大的权力",处理西敏森林战事。见 *D* II. 33。

② 马基雅维里也在 execute(执行)的意义上运用 sequire(遵循,例如 *FH* II. 20)和 mandare ad effetto(实施,*FH* I. 24,II. 10,VII. 23,VIII. 5、23)。(本文拉丁语翻译,曾求教于北京大学哲学系孙永平教授,特此感谢——译者谨识。)

③ 《政治学》1285a4,1286a3。

力授予一人,无须征询便能决定,无须公断便能实施决定”。[①] 马基雅维里否认独裁官的权威有害,或者,否认一般的看法,即独裁官把僭政引进罗马。独裁官非常有用,不仅当罗马共和国遭受外部威胁时,而且——现在,马基雅维里颠倒了道德基础——当“扩张帝国”时。[②]

涉及惩罚时,马基雅维里越过实施法律的困难,接纳了不正义的必要性,同样,当涉及外交事务时,他所处置的紧急事态,不再来自关注自身事务的国家,而是来自那些具有帝国野心的国家,它们必然寻找或挑起事端,作为口实(*D* III. 16)。柏拉图的《王制》和亚里士多德的《政治学》简单地讨论了外交事务,而马基雅维里的《论李维》,如今所见,则有一半篇幅用来讨论外交事务,至少与《君主论》份量相同。在中世纪,古典传统必然为阿拉伯人和犹太人所改变,以顾及他们与异教徒的关系。基督教则让古典传统适应皇帝与教皇的广泛势力。这些改变给外交政策注入新的内容,然而,并未动摇正义的地位,因此,依然是国内事务优先。不过,恐惧一旦像马基雅维里认为的那样,作为政治基础取代了正义,结果便摆脱严格的限制,政治学设定的任务是向君主解释,他们如何才能获取和保存他们的国家,并向共和国解释,他们如何才能抑制腐败,向外扩张。政府必须学会,对待本族民众如同对待臣服的外族民众——不一定虐待,但没有信任与正义。使国家永存的重要执行功能,与独裁官实施自己决策的权力(扩张国家)相结合,表明马基雅维里在政治中初次强调生存(survival)。而古典政治科学认为,一切政制均循环往复,注定灭亡,因此,它评判政制不是依据其寿命多长,而是依据它们如何行为。马基雅维里摈弃了循环说,因为国家必将屈从于秩序更好的邻邦,而不愿孤独地忍受自己的灾祸(*D* I. 2)。[③] 他的新的对内政策证明外交政策应当优先,二者均由扩展的执行权所支持。

① 参见 Aristotle,《政治学》1285b1-4。

② 将 *D* I. 33 的第一段的开端与末尾加以对照。

③ Harvey C. Mansfield, Jr.,《马基雅维里的政治科学》(Machiavelli's Political Science),载 *The American Political Science Review*, 75(1981), 301-02。

执行是普遍技术

据马基雅维里说,最好的政制(这是古典政治科学的论题)并不存在。据他说,阐述最好的政制(即便只能说一说)所要求的自然权利并不存在。他藐视这种"想象的共和国与君主国"(*P* 15),并断言,在一切人类事务中,绝不会避免了这一麻烦,而不引发另一麻烦(*D* I.6)。他考虑的是现实的种种政制及其作为,并非言辞中所主张最好的、全面的、促进公共幸福的政制。这些主张使各类政制具有显著特征;它们被古典政治科学用作理智的工具,可以加工提炼,成为判断标准。[①]

马基雅维里很少谈论政制类型(有两个例子,见 *FH* II.11,32),他摈弃古典区分的六种政制,而继承了罗马传统,采用共和国与君主国之分(*P* 1)。然而,当运用这种区分时,他并不坚守共和国与君主国之间的特殊对立,尽管它们声称彼此对立。典型的共和派憎恶"君主名号"和"国王名号",典型的君主派则藐视大众政府的变化无常,对于二者,马基雅维里均持轻蔑态度(*D* I.58,II.2)。他的言谈话语,也对传统的区分有腐蚀作用,诸如"共和国的君主"和"公民的君主国",暗示共和国也需要君主,君主国亦可看作共和国。共和国与君主国之所以能以这种方式聚合,不是根据他们关于美德和正义的对立主张,而是根据单一的标准,即那些主张的"有效真理"(effectual truth),它们获取光荣、维护安定的能力。根据这个标准,政制的夸夸其谈统统归结为它们创造利益的效果,其本身则无须认真对待,更不能夸大为最佳政制的可能要素。共和国与君主国的益处并不包括:与君主国对照,生活于共和国颇感荣耀,或者相反;统治形式并非统治目的。

因此,尽管马基雅维里谈及共和国中的美德或好,但并未谈及共和派的美德,投身于作为形式或政制的共和主义,并不等于谋求共和国的利益。他对共和国表现的偏爱确实甚于君主国,但必须谨慎加以限制:"不在共和国中,便无法维护"公益(*D* II.2)。然而,共和国的公

---

① Aristotle,《政治学》1280a8 - 23,1283a23 - b35;Plato,《礼法》690a - c。

益无法推及邻邦,因为共和国所要摧毁的是最无情的奴隶制,而且,共和国的利益实际上并非共同的,因为会出现多数人压迫少数人。马基雅维里说,共和国里,一切"实施都为共和国的目的",而有利于君主的,绝大多数却常常有损于城邦(*D* II.2),这个说法必然与他的另一个赞许相抵消,他称赞君主博尔吉亚(Cesare Borgia)"更仁慈",知道如何将刑罚限于"少数事例",而佛罗伦萨共和国的善良则不同,它的宽容损害了整个皮斯托亚民族(Pistoia)(*P* 17)。比政制形式更重要的是,无论共和国还是君主国,都能发现君主与民众两类性情或天性:君主喜欢发号施令,民众则不喜欢受人指挥(*P* letter dedicatory,9;*D* I.5)。无论哪种形式的统治,成功均需要慎重处理这两类性情。

马基雅维里断言,"共和国比君主国具有更美好的生活、更长久的好运"(*D* III.9),因此,是否应当说,优势在共和国一边?然而,他并未谈及共和国更合法,的确也未谈及(与*D* II.2相比照)公益。共和国为什么寿命更长?共和国能够比君主国更好地适应不同境况,因为它们随心所欲,拥有各类各样的公民,并非只有一个君主。然而,共和制度(或秩序)不允许利用这种多样性,因为共和国向来决策缓慢,世人皆知(*D* I.34、59),除非它们的体制包括独裁官或类似的东西,能够将责任交予一人,只要他具备应对紧急事件的必要能力。独裁官既是秩序,亦非秩序。马基雅维里说,行使指控权(需要独裁官或类似的人)很有用,因为它们"正常"运作,无须诉诸私人力量或外部力量(*D* I.7)。于是,他赞扬罗马共和国设置独裁官,当正常程序造成延误(*D* I.49),或需要一人独自决策,无须征询他人意见时(*D* I.43),独裁官能够直接实施"重要的事情"。马基雅维里在这些段落的字里行间表明,倘若日常手段不通过"非常手段"加以拯救,共和国的秩序便会腐败,其权威将失效。要避免共和国走向灭亡(*D* I.7、34),必须采用非常手段(*D* I.18,II.16)。这种手段最终形成我们所讨论的"显著而极端"(*D* III.1)且"令人难忘的"措施(*D* III.3),要求树立一个"超常的权威"(*D* III.3),"不依靠驱使你断然行事的任何法律"(*D* III.1)。正常的程序取决于偶然或定期诉诸超常权威,以便更新,致使共和国长寿,明确地保证它永恒(*D* III.22)。因此,合法与非法之间的区别,变

成了从正常通向非常的一种连续,它允许或要求共和国用合法性交换长寿。要这样做,共和国必须合并君主国;罗马共和国就是由"无数最有德行的君主"传承接替(*D* I. 20)。根据马基雅维里的解释,共和国所以长寿,原因是与君主国结合,确保雷厉风行的优势。然而,人们同样不难指出,君主国亦能结合共和国,以便必要时,迅速更换君主。因为执行功能的需要,政治的外表不能决定其内部的运作。

间接性

倘若政府要求成为纯粹的执行人,像摩西一样——据说,他仅仅是"操办上帝委托事务的执行者"(*P* 6)——那么,其内部运作便自命接受外部权威的指导。不过,既然执行过程证明需要"果断的执行者"(*D* III. 1),内部运作就是独立进行的,一旦必要,将实施重大举措,以便产生更强烈的效果,形成震撼。马基雅维里的执行政府,通常是看不见的,而在亚里士多德的政制中,政治的形式和外观则展示了政治的特征,因而政治的现实一般符合政治的现象。然而,马基雅维里的政府并非简单的看不见,因为政府若不造成影响,便无法运作,因而不能总隐藏在权威背后。在非常情况下,政府的内部机制必须显露,因为始料不及,政府可以给人造成深刻的印象,通过执行过程让人们想起:他们为什么需要政府;如果他们不服从,政府能对他们做什么。只有在这种情况下,政治的现实才符合政治的现象。然而,正是在这种情况下,当原始恐惧表现为政治的第一推动者时(在正常过程中同样),政府才显得再必要不过了,促使人们返回自己的起点,重新觉醒。即使最强硬、最有影响的时候,政府的行为在人们眼里,依然扮演执行人的角色。人们不像古典政制那样,依照他们选择和宣布的原则进行统治,而是为一个君主或多个君主所统治,君主定期提醒他们,必要性比原则更强大,因此,显著效果比尊重形式更有用。政府的间接性在于一个事实:必要性必然使我们每一个人清醒(见 *AW* VI. 348a),对于事物应当如何运作,通常满足于党派观点。政府并非统治者的选择,亦不是强加于被统治者,而是对每个人的启示——并非来自天上——

发现在它之中什么最强大、而非什么最好。要产生良好效果(在目的生效的双重意义上),政府必须摇摆不定,最终为了民众而完全独自运作。

大众的性情不是欲求统治,而是欲求不被统治;然而,民众必须被统治。这一矛盾给政府提出难题:统治民众却不能让民众产生无法容忍的被统治感。要实现这一点——马基雅维里丝毫不怀疑自己具有"灵丹妙药"——他将人类感知的奇妙准则当作基本策略:"世人遭受的痛苦与不幸,若不是出自他人,而是本人的自发选择,则伤害要轻得多。"(*D* I. 34)因此,政府应该想方设法,让税捐,尤其是惩罚,看上去来自被征收者或被惩罚者,依照他们的指令,或经过他们同意。因此,尽管民众绝不会统治,严格地说,民主制亦不可能,然而,一切政府,无论共和制还是君主制,必然诉诸民众,采用罗马的指控方法,让民众对罪行和惩罚的归属负责(*D* I. 7)。不仅共和国,而且君主国,马基雅维里均建议它们采取一般的民主政策,依赖民众,而非依赖——其反对方——少数人(*D* I. 49、55、58,P 20)。显然,马基雅维里反对亚里士多德的一般贵族政策,反对他诉诸杰出人物的王权政制。

然而,诉诸民众并非诉诸他们的好天性或公正无私。这是将民众卷入统治之必然性的一种手段,他们自己却浑然不知。马基雅维里赞赏瑞士军队惩罚士兵的方式:"一般由其他士兵实施"(*AW* VI. 345a),你想要某人不维护、不同情罪犯,就让他执行处罚。一个人若成为处罚的执行者,对处罚的看法会截然不同。军队处罚的另一个例子表明,法律和正义与他们毫无关系。迦太基军队的反叛者受其首领煽动,杀死军队派来的使者以及关押的俘虏。这种惩罚驱使他们"残暴而坚定地"反抗迦太基人(*D* III. 32)。因此,共同"犯罪"有效,共同惩罚犯罪同样有效。二者都是自己蒙受痛苦,但是,与君主(或以君主名义)实行的惩罚相比,受到的伤害要小得多。马基雅维里进一步(诸如*D* III. 49)从惩罚罗马军队的十杀一推广到惩罚多数人的适当方法:使犯了罪却未受到惩罚的人小心关注自己的未来。尽管未遭受惩罚,但唯有遭受惩罚才能得到解脱,因此他们近乎是惩罚自己。

将惩罚权交给外国人,希望找到公正的法官,这是一个错误

(*D* I. 7、49,*FH* II. 22)。这个外国人将轻而易举地利用惩罚为自己谋取权力。人们也不应该把它交给少数人,因为"少数人始终是少数人的奴仆"(*D* I. 49)。相反,惩罚应当用来针对少数人,压抑他们的傲慢,消除嫉妒(*D* III. 1、30,*FH* II. 22)。少数人可以防备,多数人应当受到强制。执行绝非民众的自发行为,民众宁愿忘记这种必要性;民众若要行动,必须加以引导,或有个"头"(*D* I. 57)。然而,民众喜欢感情冲动,因此很容易为大义凛然的行为所激动(*D* I. 53),犯大罪亦不能阻止他们的偏好(*P* 8、9)。无论哪个政制,民众都是铁腕执行人的同盟,执行人则间接地以人民的名义统治人民。[①]

突然性

为了给人深刻的印象,执行必须突如其来。马基雅维里赞扬乔万尼(Giovanni)和劳伦索·德·美第奇(Lorenzo de' Medici),称他们的执行迅捷(*FH* VII. 6,VIII. 36)。我们称赞执行人积极进取、刚毅果断、精力旺盛,证明突然性颇具效力,能够引起我们注意,使常规的(或日常的)程序戛然而止。马基雅维里脍炙人口的几段话描述了这种事件:一举成功(ad uno tratto)。有魄力的执行人能够一举成功,扭转局面。民众懂得,他们无法仰仗熟人(十杀一的罗马酷刑由抽签决定[*D* III. 49]);因此,他们必然依靠君主。君主凭借令人难忘的一举,更新其权威,俨然成为一个新君主。他的个人权力,并未湮没于法律和日常程序的规则,而是有目共睹的;他的行为,倘若充满抱负,便能获得"自身的伟力",让批评沉默(*FH* I. pr.)。软弱的佛罗伦萨处理皮斯托亚的敌对派别时,不懂得采取第一种最可靠的方法,即直接杀掉首领,"这个举措包含了伟力和大气"(*D* III. 27)。

马基雅维里复述李维的一段文字,应该为每个君主、每个共和国

---

① 马基雅维里认为独裁官是委任的(commissioned),按照施密特的说法,这与君主的主权者身份并无矛盾。委任主权者是执行二重性的本质。施密特引用的 *D* I. 33,不是 *D* III. 1。见 Carl Schmitt,*Die Diktatur*(Berlin:Duncker und Humblot,1964),页 6-9。

品味琢磨,他说,倘若对他人想做什么暧昧不明,难以确定,便找不到言词表达;然而,人的决心一旦确定,知道应该“做”(executed)什么,便能轻而易举地找到适当的言词(*D* II. 15)。人们必须让言词适应行动,而不是行动适应言词;这样做必须首先行动起来,以便让他人面对新局面。马基雅维里谈及罗马的独裁官,认为必要时,独裁官表现出直接实施的优点(*D* I. 49)。然而在这里,马基雅维里并非应对必要性,而是提出为他人创造必要性。他说,缓慢的深思始终有害(*D* II. 15)。这尤其适合于阴谋。策划阴谋时,恐吓比实施更危险(*D* III. 6,p. 200b)。实施阴谋的危险部分来自胆怯者(*FH* VII. 34),这可以通过加快实施步伐予以避免,让怯懦者来不及经历良心的折磨(*FH* II. 32,*D* III. 6,p. 208a)。马基雅维里列举两个例子,说明对阴谋的对象采取行动以前,首先要针对同谋人采取措施。同谋人被告知,他们必须联合起来对付暴君,不然便被指控为叛逆之罪(*D* III. 6,p. 204a)。在这种情况及一般情况下,实施者利用“不留时间的必要性”(*D* III. 6,p. 206a),即来不及后悔。

马基雅维里的执行人与亚里士多德政制之间的区别,没有哪方面比突然性更明显了。在亚里士多德看来,政制的核心部分是深思(“deliberative),尽管深思不等于缓慢,然而,缓慢意义的深思是精明意义的深思之端。因此,深思部分经过选择和授权,采用各种各样的形式,其普遍意图就是强制展开适当的过程,缓解人类意愿的草率。[①] 相反,马基雅维里则将深思纳入决心(在那个时代,diliberazione 的意义是双重的:既是深思,又有决策之义),因此,好的深思引发决策,好的决策是决断的(*D* II. 15)。事后,决断才为人所知,为人所晓;尽管突然不等于精明,却是精明的必要补充,好像意愿出现,使精明得到遵从。马基雅维里的执行人穿越了亚里士多德小心强调的形式。这样做,使共和国——依照马基雅维里的解释,诸如罗马共和国——可以不再遭受过量程序造成的缓慢运动之苦。

① 参见柏拉图,《申辩》(*Apology*)37a-b。

保 密

当美国国会的一个委员会召集行政会议时，会议是秘密的。我们在马基雅维里讨论罗马独裁官制度时，看到执行与保密之间的联系，独裁官不仅无须征询他人，亦无须诉诸公断(*D* I. 33)。倘若执行要求惊诧，保密显然必不可少。当然，惊诧并非幸福的启示，而是某种不祥之兆。执行究竟如何不幸，可以通过一个事实来衡量，即《论李维》使用 execute(行使)一词密度最大的一章，是长篇讨论阴谋的那一章，即第三卷章6(全书60次有40次出现在这里；加上相关的章节第三卷章1与章3，共49次)。马基雅维里在其主要著作中，仅有一次谈及法律的实施(*FH* VII. 3)，却好几次谈及实施阴谋(*D* III. 6，pp. 201b、210a；*FH* VIII. 5；Life of Castruccio Castracani，p. 757b)；讨论阴谋的那一章，其结构通篇围绕着"实施"(execution)展开——采取行动之前、之时、之后。我们已经看到，为阴谋保密的方式，就是加快实施(*D* III. 6，，pp. 204a - b；*FH* VII. 32)。阴谋的实施完全将实施的二重意义"杀人"与"执行"结合起来，因为阴谋的对象被杀(executed)，阴谋才得以执行(executed)。不用说，阴谋的实施完全属于非法。

马基雅维里为什么将"执行"从执法中删除(马西利乌斯却严格限定在这一范围)，将其列入阴谋的辖区？阴谋本身必然更接近统治的本质，超出人们迄今为止的想象。马基雅维里暗示这一点，他写道，阴谋不仅针对君主，也针对祖国(patria)(*D* III. 6)。然而，正如他的许多陈述，即便这一点，也不过是其论证的导言。据马基雅维里说，政府是必要性的代理，并非正义的使节，因为我们经受不起正义。然而，我们以为自己能够经受正义，尤其为了我们自己，我们常常看不到需要采取行动，以便预见我们经受不起正义——即预见必要性的行为。这是大众的性情，不渴望统治、命令或压迫，仅渴望不被统治。渴望不被统治致使不愿面对事实或必要性。政府承担着模棱两可的任务，既让民众深刻了解必要性，使他们能够生存，又需要向他们隐藏必要性，使他们保持幸福和纯真。马基雅维里的良方是让政府看上去源于民众，

民众受伤则似乎是自作自受。这需要欺骗(*P* 18;*D* II. 13,III. 2、40)和阴谋(*P* 19,*D* III. 6),这两种方式不仅危险,平时必须锁在抽屉里,只有紧急关头才拿出来为忠实者所使用,而且也是一般(倘若不是日常的话)工具,可以毫不犹豫或肆无忌惮地运用。

马基雅维里说,策划阴谋或者一人,或者多人。然而,他继续说,倘若一个人,那就谈不上阴谋;而是"一个人刺杀君主的坚定决心"(*D* III. 6,p. 201a)。因此,严格地说,阴谋需要一人以上,共守秘密,或共享知识(coscienza)。阴谋者的关系绝非朋友关系,因为人们通常在爱情方面自欺欺人,断定另一个人为他们有所承担;除非你经过验证,否则,千万不要相信,况且,这是最危险的(*D* III. 6,p. 203a)。至少一般说来,阴谋者的关系必然是委托人与执行人的关系,并非平等的朋友关系。执行人或秘书(secretary,不应忘记秘密与秘书之间的关联)可能比委托人更能干,因此,究竟谁利用谁,并不清楚(*P* 22),然而,关系的不平等依旧。根据马基雅维里,阴谋是一切政治的基础,就此而言,我们再次看到他与亚里士多德的基本分歧,对亚里士多德来说,友谊才是正义和一切政治的基础(*NE* 1155a23 -33)。亚里士多德主张,朋友之间无需正义,他们超越了正义;马基雅维里则认为,即便他们彼此保密,对他们自己保密,也得不到正义。

独一者(uno solo)

马基雅维里赞赏罗马的独裁官制度:为了迅速应对"突发事件",一个人有权实施自己的决定(*D* I. 33,49)。然而,马基雅维里也赞赏(*D* I. 9)罗马共和国的最初规定,他将其归于*罗慕路斯*(Romulus),因为罗慕路斯杀死兄弟,结果"独自一人"(uno solo)创建罗马的秩序。最初规定,以及为了维护规定而必须偏离规定——独裁官及令人难忘的执行(*D* III. 1、3)——必须由一个人完成。为什么必须如此?

马基雅维里说,多数人不善于安排事物,"因为他们不懂得什么对事物有利,事物因他们的不同意见而引起"(*D* I. 9)。因此,一切似乎必然取决于一个人的想法,不是因为他必然比多数人了解得更清楚,

而是因为一种意见比多种意见要好。精明的发号施令者必须像罗慕路斯一样，设法自己独揽一切权力，甚至不惜杀死聪明的兄弟，马基雅维里并未表明，罗慕路斯知道的比雷慕斯（Remus）多。最好只有一种意见、一个权威，因为责任集中在一个人身上，野心就能用来促进公益。倘若他获得成功，将建立持久的国家，值得荣耀；假如失败了，便遭受指责和控告（*D* I. 9），从而消除大多数人的敌意，假如他是举足轻重的人物，还能作为令人难忘的惩罚。虽然马基雅维里从大众性情出发，尽情痛斥野心（*D* I. 37，II pr.），然而，他的政治学利用的野心则毫无节度、毫无廉耻，仅为他人的野心所限制。光荣像恐惧一样，使人们个性化，却亦让他们获得鼓励，更爽快、更坚定地致力于公益，远远超过社会正义公德的感召："为自己荣誉而战的人，是精良而忠诚的战士"（*D* I. 43，见 III. 30、35、40）。

然而，假如野心必将摆脱道德的约束，它能完全离开智慧吗？不用说，野心勃勃的君主必然精明，然而，马基雅维里的精明已不再是不同于聪明这一道德美德（*P* 15，*NE* 1144a24）。难道断然没有某种精明超越常规，证明马基雅维里正当地败坏精明，让其为野心服务——他自己的伟大精明（grandi pruden）（*D* II. 26）？假如统治终究成为阴谋，阴谋者不可能是平等的，那么，在其运作的背后，难道断然没有一个头脑，"罕见的头脑"（*D* I. 55），避免遭受"头脑混乱"之苦（*D* III. 6，p. 207a）？马基雅维里意识到问题所在：懂政治的人不能自己运用知识（*AW* VII. 6，p. 367b）；他只能独自一人享有知识。事实上，马基雅维里关注的是政治教师与政治家之间的关系。他在《君主论》中说，摩西是纯粹的执行人，仅执行上帝委派的事务（*P* 6），当时，他所描述的上帝并非全能的，而是"伟大的导师"。他在《论李维》里，用了一章篇幅讨论进谏时一人对抗多人的危险（*D* III. 35，参见 *P* 6，22）；讨论阴谋的那一章（*D* III. 6，p. 208a），第 39 个例子讲述柏拉图的两个门徒企图刺杀两个僭主，未获成功。在《佛罗伦萨史》中，他描述一位诗人，受彼特拉克（Petrarch）感化，试图成为"执行者"，担负将罗马从教皇底下解放出来的光荣事业（*FH* VI. 29）。

马基雅维里担负着光荣事业：通过道德和政治改革给"每个人以

共同利益”(*D* I. pr.),在这个过程中,他无法事必躬亲。他不能既是教师,又是君主。然而,他能运用知识,尤其利用他的执行论,使追随他的君主成为最深刻意义上的执行人。最深刻意义的执行与独自一人的君主需要完全协调一致,因为马基雅维里已经为君主们赢得自己的光荣留下了余地。他们可能是坚定的执行者,但并非纯粹的执行者,他们不一定意识到,他们实施的正是他马基雅维里的知识;最好没有意识到。依照马基雅维里的说法,只要有一个人充分知晓阴谋的对象,就能实施其阴谋(*D* III. 6,p. 204a-b)。然而,要成为这个人,即真正的独一者,王制与僭政的区别必然消除。

从后来自由主义宪政论的观点看,马基雅维里似乎走得太远。他的陈述货真价实,但结论似乎过分夸张,因此我们不能较真。我们愿意相信,他的洞见可以保留,极端主义应该摈弃,他的“执行”(esecuzione)概念可纳入现代自由主义宪章,不要独一者的僭政要求,独一者让我们不寒而栗,或者,似乎纯属离奇。马基雅维里大概创立了现代执行权学说,然而,他的极端主义却差点儿阐发出权力学说或分权学说。权力学说,依照霍布斯的概念,将使有德的君主成为多余,而赋予主权者(无论有德与否)想要的一切权力;洛克和孟德斯鸠发展的分权说,则依据法律和形式制度制约君主。两种学说,尽管很大程度上接受马基雅维里的道德论,却直接反对为独一者保留空间的极端的政治结论。然而,一种学说的发展是否改善了这种学说,还不清楚。同样从后来的宪制论观点来看,马基雅维里恐怕会固执己见。他恐怕会指出,我们没有发现有德君主(在他的意义上)的替代品,我们将这个事实与谈论执行权混淆起来。然而,马基雅维里如果经历过我们体验的暴政,他恐怕也会被吓得不寒而栗。

霍布斯的血气元素:荣誉、恐惧与法治

富勒(Timothy Fuller)　著
尚新建　译*

人们若坚定地追随霍布斯,进入现代政治思想世界,就会遇见对血气(spiritedness)的复杂理解。自我调节成为自我决定的标志,抑制激情成为美德的标志。最明显的自我控制就是个人在法治(the rule of law)之下结社(association)。这种结社既非好狠斗勇,亦非断然反对战争,然而,却推崇已经成为自我意识的人类血气,在霍布斯看来,这种结社渴望充满自信,却包含清醒。法治之下的结社证明,人类已经摆脱了神的监护,并假定,自由和意志受人类意志的调节。血气成为持续的意愿,试图调节并从而保留人尊重天意的条件。从这个视角出发,守法就是一种高尚的道德成就,取决于个人的持续意愿——即愿意调整其作为自然物的种种激情,以便支持公民结社(civil association):血气成为愿意的自我限制。

对这种德行的自我约束,存在着各种形式的严重不满,诸如尼采或马克思。其中,法治要么被解释成强者对弱者的让步性谈判,要么被解释成弱者联合起来反对上级的结果,或者,二者同时兼而有之。这里,血气被看作社会剧变的必要因素,剧变过程中,不明朗的中间世

---

* 编辑者对译文做了修改和加工。——编者注

界即政治世界,消失不见了。现在是血气,但随后就是安定。要达到这一点,只有舍弃法治政体的拘谨和斯文。这些激进主义的强烈影响,导致了一种扭曲的观点:血气只能在反叛中发现,守法不过是对平凡生活的默许,对常规和平庸(inauthentic)的一种偏爱。

这些不满中,没有哪一个注意到,美德正式偏离了对一种约定之好(a stipulated good)的追求。人们担心,这些选择是否无政府的秘方,彼此滋养对法治的敌意,因为法治始终是个障碍,使他们无中介的终极之战无法取得胜利。这里与霍布斯的理解十分相似:他为疯狂的神学论战所包围,这些论战误入歧途,要求那种人本来就无法达到的终极知识。霍布斯在《利维坦》的选择是:阐明一种秩序的各种条件,说明这种秩序何以不依赖任何假设的最好(summum bonum),也能具有道德优势。由此,他阐发了一种全面而有力的法治社会概念,充分意识到现代批判者(批判经由法治而结社)所强调的根深蒂固的激情。

法治有两个反复出现的基本特征,二者在法治的讨论中是一个整体,但霍布斯偏袒其中一个。每个特征均承诺,法律对一个秩序良好的社会来说至关重要,个人是法律秩序的实际主体。然而,二者并不是同一的。

第一个特征捍卫法治,认为要追求与好(good)相一致的道德存在,法治是其必要条件。从这个观点看,法虽不界定好,却决定一些守法的条件,以便有助于个人追求好:个人应当合伙冒险,在人类境况的限度内规定好。这些个人必须享有自由,以便规定好,同时相信,通过有美德的行为,他们会发现一种对好的共同理解。法支持这种冒险,但又从属于这种冒险,因为任何法,倘若不把好理解为美德行为的指南,恐怕都会引起怀疑。

第二个特征表达了一种怀疑态度:人类能否以一种普遍同意的方式理解好。法治被理解为一种形式-程序(formal-procedural)安排,无法提高、促进或捍卫任何关于好的特殊概念。人类认为值得渴望的各种满足,拒绝用法来推进或阻碍各种特殊的实现方式。毋宁说,法是一种工具,这表明,一种美德可以与许多不同的好相容。法把个人的自由最大化,使个人可以发展他们认为适宜的生活。遵奉好(与好一致),这并不是一种法定义务:法定义务仅限于那些维护公众一致的必

需之物。法首先并不具体规定人民的行为,也不建议他们如何成就他们所选择的事业。的确,法只是一种可行的手段,只规定一些状语(adverbial)条件或因素,确立行为方式,以便根据全然不同的自由选择,追求一种自我决定的生活。坚守这些形式就是一种有美德的成就。人们需要公民权威是为了确立法定义务,而不是为了裁定民众所追求的种种好。个人的生活若要有序,权威是必需的,至于好,个人之间没有什么希望达成一致。

法治的这两个特征反复出现,相互质疑,尽管它们共同维护法与个体。第一个特征坚持,除非美德行为与好联系在一起,否则,美德就显得空洞,与浅薄和庸俗同流合污,倾向于嘲弄自由。这个论证受到挑战,它要求自愿放弃对“什么是好”的怀疑。“浅薄”和“庸俗”等概念预先假定,一种关于“好”的客观论述可用来判断具体的人类事务。倘若要在道德庸俗化与道德独断论之间做出选择,那么,大多数人都都无法判定他们所遵循的法治的性质。

现代政治生活似乎重新引发了各种紧张,而这些紧张同样是它力图缓解或消除的,何以如此?人们必须了解,古代的理解持续出现——倘若不是残留的话——而现代政治一直企图取而代之。这种残留提出了这样一个问题:一种文明会不会在科学上发展,而在精神上衰落?例如,政治与宗教的分离已经产生了铤而走险的努力,竭力使政治成为宗教经验之源,结果,非但没有使政治和宗教更富创见,反而使二者统统堕落,变得滑稽可笑。

倘若政治秩序寻求自足,却始终不安心秩序的纯粹性,那么,阐述共同理解的努力便走进了死胡同。倘若执着于历史本身不足以保障一种秩序,自命国家自足便十分可疑。必须确定,秩序如何正确地加以表征?人们自己的经验与世界的无数选项之间是什么关系?政治权威的源泉是什么?为了试图消除这些疑虑,注意力就偏离了法的好,转向法的形式属性,并相信,只要个人对人类的自然境况尚无产生误解,形式合理的法就能赢得个人的同意。评估和平与满足的纯朴优越性,无须专门技能。

所有这些恐怕都与一种理性的论述有关,尽管如此,公民美德与

对好的追求二者之间的重要分离,则要求一种艰难的自我转变。生活的意义作为公共问题,并未消失。公民结社的和平统一,只能断断续续地获得。围绕法及其功能的无休止对话,在自由主义传统内部,变成了一种有美德的优柔寡断。

不满于这种有美德的优柔寡断,便有可能竭力摈弃法治的形式性,借以创立统一。这种努力的诱惑很大,因为法治的信奉基础在于理智地把握其价值,以抗拒我们的激情欲望。

霍布斯相信法治。[①] 他认为,世界可能普遍对于界定好和人的终极目的持激烈的怀疑态度,而法治与这个世界可以相容,甚至是这个世界的本质因素。美德行为不仅仅依靠对好的一致意见,也依靠其他基础。荣誉(honor)便属于这类美德,这种美德甚至在自然状态中也能为人理解。荣誉体现在这些人身上——他们以拒绝失信或无理(无限制)行为为荣,或引以为自豪。

没有法治,人们靠抢劫为生。霍布斯称之为自然交易(natural trade),凭借物质所得谋求声誉。然而,根据霍布斯的说法,通过抢劫获得声誉,使荣誉律成为可能:"禁止残忍,不夺人生,不夺农具。"[②]他继续说:"因此,自然法在战争中颇多用武之地:人们不去满足目前激情的残忍,他们在自己的内心预见,那样将无利可图。因为残忍表现的不是必然性,而是心灵的好战倾向,是违反自然法的。"[③]

在自然状态和战争时期,荣誉是一种崇高美德,因为它引向自我节制。在社会与和平时期,最高的美德是平等与正义,"平等、正义及荣誉,包括了所有美德"。[④] 然而,偏私、傲慢及复仇的影响,显然干扰了荣誉律。自然中的光荣行为,很大程度上意味着拒绝自食其言,不过,

① 《利维坦》(*Leviathan*, ed. By Michael Oakeshott, New York: Blackwell, 1960),章14,页92;章16,页108;章21,页143-44;章26,页184;章27,页192。

② 《利维坦》,章17,页109。

③ 《自然法与政治的基本要素》(*The Elements of Law Natural and Politic*, ed. By Ferdinand Tonnies, New York: Cambridge University Press, 1928),第一部分,章19.2,页78。后文缩写为《要素》

④ 《要素》,章17.15,页73。

它也指向某些更好的东西。

荣誉者强行自我节制,不等于承认与他人平等。然而,这种节制若加上对寻求和平的合理性的承认,就会促进公民平等的可能性,成为自然不平等的道德成就。

霍布斯称之为"正义的味道"(relish of justice)是指,少数贵族和骑士品行上的正义,他们对欺诈嗤之以鼻。少数侠义之士无需认为服从法治就是依从或压迫。他们对法的认同是理性的,其动机不纯粹是出于恐惧。他们之守法不是出于低级的理由。他们既不狂妄,也不轻率,以至于声称法抢走他们真正的幸福。他们享有内在力量,打破了自负与恐惧彼此强化的循环。

这与霍布斯关于自然平等的论断并无冲突。霍布斯为自然平等辩解的主要依据是:首先,人具有平等的厮杀能力;其次,每个人都倾向于假定,自己享有的智慧和洞见像任何其他人一样好(即,没有自然公认的权威);[1]最多,自然平等是一个初步条件,直接产生成功实现所选目的的差异。

杀人的平等能力破坏了自尊(self-esteem)的基础。维护自尊的需要强加了一种竞争逻辑,压倒了满足的诱惑。自然平等和不安全,均与结果的不平等相兼容,亦与个人动机的差异相兼容。[2]

> 前面已经指出,语词的力量太弱,不足以使人履行其信约;要加强词语的力量,能够想象的只有两种助力:或者是对食言所导致的后果的恐惧;或者是因无需食言而深感的光荣和骄傲。后者乃慷慨侠义行为,极其罕见,故不足为凭,尤其对追求财富、统治权或肉欲快乐的那些人,更是如此;这种人偏偏占人类的绝大部分。可以指靠的激情是恐惧。[3]

---

① 《利维坦》,章 13,页 80。

② 《利维坦》,章 13,页 81。

③ 《利维坦》,章 14,页 92。参黎思复、黎廷弼中译文,《利维坦》,商务印书馆,1997,页107。——编者注

> 使人们的行为具有正义味道的是某种高贵品质,或勇敢的侠义精神,这十分罕见,在这种精神下,人们耻于让人看到,自己为了生活的满足而去欺诈或毁约。这种品行上的正义就是以正义为美德、以不义为邪恶的地方所指的那种正义。①

荣誉并非平等的动机,然而,荣誉与寻求和平的理性决定相结合,促进了自我约束,将其扩展到对合约的信守上。强者以自我约束为骄傲,并未承认平等的价值。因此,弱者必然拿生命易遭伤害说事,当作瞬息平等的最后避难所。看看霍布斯对这种情况的描述:

> 最弱者有足够的力量杀死最强者,或者运用密谋,或者与处于同样危险的其他人结盟。②

> 唯有恐惧才能证明夺取另一人的性命是正当的。因为恐惧很难表现于外,除非通过不名誉的行为表现人自身软弱的内心;凡勇敢和大度的激情占据主导地位的人,也拒绝残忍;就此而言,虽然战争中没有什么法律,违反了便造成伤害,然而却有一些法则,违反了便是耻辱。③

"结盟"与"密谋"等词,意味着将不知羞耻或铤而走险与保存实力、蓄势待发的力量加以对照。自然不强迫平等。它教导我们,应该要求平等。"仅从自然考虑",人们"*应当接受*他们之间的平等;那种不要求更多的人,可以尊为有节制的人"。④

节制必然是理性的,这对于强者和弱者都是共同的。而实行这种节制的动机,二者大相径庭。作为二者的结果,共同体(commonwealth)不能抬高一个动机而贬抑另一个,不过,无须否认,差异确实存

---

① 《利维坦》,章15,页97。参黎思复、黎廷弼译文,同上,页113。——编者注

② 《利维坦》,章13,页80。参中译文,同上,页92。——编者注

③ 《要素》,章19,页78。

④ 《要素》,章14.2,页54。我加的强调。

在。法治统辖个人，根据他们的公民关系而非他们的自然特征来确认他们的身份。强调差异意味着，远离自然的转变并不完全，战争时期的彼此猜疑依然存在，是否进入公民社会，这种意志依然犹豫不决。

强者必须能够将荣誉的美德转换为平等和正义的美德："人们自身之间是平等的"，然而，有节制的人奉行"己所不欲，勿施于人"（permits as much toothers as he assumes to himself）；他"正确评估自己的力量"。[①] 在霍布斯眼里，正确评估自己的力量并非意味着，一切意图都同等值得赞美。他将一种追求的可赞美性与强加于人的努力加以区别。我们之所以斥责"虚荣"（vain glory），不是因为一切好都是相对的，而是因为我们要避免"错误地尊崇"我们的力量。[②]

霍布斯认为，自己周围的人并未完全改变其自我理解，因而生活在政治秩序的幻影之中。"一切人类的普遍倾向"是欲求一个又一个的权力，"究其原因，不总是人们得陇望蜀，希望超越现有的快乐，获取更大的快乐，或者，不满足于一般的权力；而是因为他不事多求，恐怕连现有的权力以及获取美好生活的手段都无法保住"。[③] 霍布斯的著作继续指出，尚未改变的自然态度与已经改变的公民态度之间，存在差异。正义者与不义者之间的区分，其根据是其外部正义行为背后的不同动机。实践中，动机与行为之间的关系模糊不清，但区别仍足够明显。

> 不义的人因恐惧惩罚而放弃不义行为，这清楚地表明，他的正义行为依赖于公民宪法，惩罚由宪法而生；倘若在自然状态中，就其产生的源泉而言，这些行为恐怕是不义的。[④]

---

① 《论公民》（*The Citizens*, ed. By Bernard Gert, Garden City: Anchor Books, 1972），页114。我加的强调。

② 《论公民》，页114。

③ 《利维坦》，章11，页64。

④ 《要素》，章16.10，页64；章16.10，页66–67。况且，"根据有关良心的自然法则，不仅有违反行为的人践踏它们，而且，其行为符合它们，但思想有悖于它们的人，同样无视法则"（《要素》章17.13，页72）。行为与判断彼此一致，目标始终是我们通过节制和平地保全自己，这时，我们才有美德行为（《要素》章17.14，页73；《利维坦》，章15，页97）。

> 若将不义看作犯罪,那么,行为不义,人并不因此而不义;若将正义看作无罪,那么,行为正义,人却不一定正义。[①]

有罪与无罪都是法治下的公民裁决,仅在形式上排除了品格判断(judgments of character)。然而,"为了和平的目的,自然规定了这条法则:每个人都为自己的平等而承认他人",[②]因此,为了支持有罪或无罪的判定,必须限制品格判断。尽管有种种理由将一人与另一人区分开来,却也有强大的动机接受公民的平等。对强者来说,这种动机就在于:耻于让人觉得,他必须通过统治地位获取自尊。抵御这种诱惑,有助于避免拒绝和平意愿带来的荒谬性。还有一个基于恐惧的动机(在弱者方面),则不值得赞赏。

品格的力量也表现为藐视嫉妒。人不应"留心邻人的利益,只应关注自己的利益",也不应"在邻人中分发自己的财物",而"应该尊重邻人,倘若他们值得享有他所享有的一切权利和特权;将他认为应当归属于自己的一切,归属于邻人"。[③] 也就是说,人们但愿不将他人看作自然的竞争者,而看作公民秩序中的同伴。

这种调和的吸引力源于承诺的力量,即创造性地安排和训练内在的经验流。人们想象一个自足的个体能够发现一个意义世界,这个世界能够刺激他人的嫉妒,假如他人全面了解这一世界的可能与困惑的话。在自然状态中,这种刺激或许隐隐约约为有权力者所直觉,现在无须抢劫、掠夺,或得到多数人认可,就打开了需要征服的新世界,需要探索的新领域。这是真正的道德个人主义学说。

倘若最强的个体不单纯为激情所支配,恃强凌弱,倘若他们看到,除了财富、统制权或感官快乐,还有更多的东西值得追求,那么,法治

---

① 《要素》,章16.10,页64;章16.10,页66-67。况且,"根据有关良心的自然法则,不仅有违反行为的人践踏它们,而且,其行为符合它们,但思想有悖于它们的人,同样无视法则"(《要素》章17.13,页72)。行为与判断彼此一致,目标始终是我们通过节制和平地保全自己,这时,我们才有美德行为(《要素》章17.14,页73;《利维坦》,章15,页97)。

② 《要素》,章17.1,页68-69。

③ 《要素》,章18.6,页75。

便特别倚重最强的个体。是否所有人都能意识到这一点,颇让人怀疑,不过,为了拓展自我探索的范围,内在的强者青睐自我约束。法治拒绝抬高任何特殊的追求,而支持个人对自己品格力量的依靠。

然而,追求和平和满意生活的一般欲望,仍然伴随着恐惧,担心因支持一个主权者和法治而导致失败、屈辱和死亡。法治不抬高任何追求,借以保护恐惧者。公正(impartiality)在于法对各种追求一视同仁。评价的戏剧是自我的内心对话,十分私密。强者的满足与公共领域的这种戏剧化相吻合。

一个集体表征着永恒与瞬间,霍布斯取消了这个集体的必要性,借以调解神灵(the divine)与公民。显然,霍布斯害怕人们倾向于将一个神圣命运的观念无所不在化与政治化。他将宗教动机看作革命暴力的一个口实。因此,降低宗教的重要性,意味着重视宗教经验的力量,并暗示,渴望在政治生活中避免宗教的轻易滥用。

霍布斯分析了宗教热情的心理,以便消除灵感辩论的神秘性。清除狂热与痴迷,意思是劝戒人们,不要相信自然法接纳了上帝的意图,能使他们的反叛合理化。无论统治者还是大众,都不允许这种僭越:

> 有些人更进一步,不把自然法看作保全人们尘世生命的法则,而看作获取来世永恒至福的法则。他们认为,破坏信约有助于获取永恒至福,因而是正义的、合理的。这种人,原本同意确立主权者来管束自己,现在却认为,杀戮、废黜或反叛主权者是一件功德。然而,关于人死后的情形,并无自然的知识,至于失信将得到什么回报,更是知之甚少;这种信念,只不过依据别人的说法,他们声称是用超自然的方式得知的,或者,他们认识知道这些事情的人,那些人知道他人是用超自然的方式得知的。因此,背信不能称作理性或自然的准则。[①]

荣誉者将自然中的自我约束转换为公民社会中的守法,他坚持主

① 《利维坦》,章15,页96。中译文,前揭,页112。——编者注

张,尘世和平与人类生存的神秘大相径庭。尘世的雄辩无法保证洞察神灵的意图;或许,这还是一种亵渎。然而,这些反思无法保证自我约束会通行于世。有许多东西引诱人们远离自我约束。宣扬幽灵附体,借以刺激大众的人,并非真正的先知:

> 因为摩西和亚伯拉罕,都不自称幽灵附体,借以发出预言,而只是凭借来自上帝的声音,或异象与梦境。在摩西的律法、道德或仪典中,也没有任何东西教导他们说,有这种宗教狂热或神鬼缠身……《圣经》上所谓的圣灵在身,指的是一个人的灵倾向于神性……《旧约》中的其他先知,也没有自称宗教迷狂,或上帝在体内说话,只是用声音、幻相、梦境启示他们。降圣灵(burthen of the Lord)并非附体,而是命令。那么,犹太人如何陷入这种鬼魂附体的意见中去?除了所有人共同的理由,我想不出还有其他理由,也就是说,缺乏穷究自然原因的好奇心……《圣经》的写作是向人们昭示上帝的王国,让他们心里做好准备,成为上帝忠顺的子民。至于尘世及其哲学,留给世人争论吧,以锻炼他们的自然理性。①

自我调节始终处于危险之中,随时为自我忘却所吞没。一方面,一个共同体的和平与统一把强制性的法与自我探索的自由联系起来,让心灵做好准备,成为上帝忠顺的子民。另一方面,雄辩引发暴民的咆哮,颇具煽动性,诱惑人们忘掉自我。

这种极端倾向很难消除。自我调节不是被给予我们的;我们必须自己赋予自己。不过,自我调节具有潜在的高贵性,尽管没有外表的高贵性。这个成就比压服或制服他人更伟大。为了摆脱追求财富、统制权或感官快乐的世俗形式,人们可以迁就他人。

契约是霍布斯用以表示个体发生转变的象征,根据霍布斯的学说,个人有能力统一自己的生活。这种统一在于寻找手段,去实现自

① 《利维坦》,章8,页49-50。中译文,前揭,页58-59。——编者注

我选择的目的,而无需社会的合法性。对于荣誉者,这意味着,毫无怨言地服从法治,接受一种荣誉法则的转变。对于弱者,变化则体现在战争与和平及满足之间的明显对比之中。二者或许都说:"一个人……放弃或出让自己的权利,他就被称为有义务的或受约束的,不得阻碍那些承接他所出让或放弃的权利的人,享有该项权益。"[①]

因为"聪明的人做无用功,实在有悖理性"。[②] 只要人们思考这些问题,就不愿有所转变。然而,意愿即结束思考。立约的意愿还能取消吗?根据自然,不行。在逻辑上,可以。说人们应当立约,就是说他必须立约。契约产生于允诺,允诺必然互惠互利,履行还是不履行的自由"被取消",允诺"因此是应尽义务"。[③] "允诺相当于立约。"[④]

霍布斯认为,说话人的意图是让别人理解他们。[⑤] 契约中潜在的合伙人必然这样假定,然而,他们也不得不欣赏对方,因为依据自然(倘若不是根据理性的话),欺骗是一种始终存在的诱惑。人类无法避免的自然状态,就是体验普遍而平等的困境充满张力,这个困境就是追求至福同时逃避苦难:每个立约人同时也是受益人。自然状态促进自我约束,尽管无法决定自我约束是一个必然的或自动的过程。

经验中自然与理性之间的张力,使人有可能在公民秩序中做出道德成就,无须将这种道德成就归约为一种机械的、非道德的事实。当人们舍弃做 X 的自然权利,就获得了不做 X 的义务。这个公式没有阐明这种义务在事实上如何产生。

人们知道,他不应该做 X,但他也相信,他能送走 X。人们强行约束自然的自由,以便获得公民的(文明的)自由。约束是人为的,因为它是一个人为事实(artifact),即人造的某物,而非自然过程的结果。霍布斯说,人既是被构造的材料,也是构造材料的创造者。[⑥]

---

① 《利维坦》,章 14,页 86。
② 《论公民》,页 136。
③ 《要素》,章 15.9,页 60。
④ 《利维坦》,章 14,页 88。
⑤ 《要素》,章 13.10,页 53。
⑥ 《利维坦》,导言,页 5;章 29,页 210。

技能反映自选的目的。人要解放自己,使自己不单纯为激情的偶然性所推动,以便在自我强加的界限内被推动。这些界限提高了行为能力,这种行为是为了长期的必要性,而非当下的必要性。

契约的约束性质并非来自自然,而是来自理性。根据契约的逻辑,个人受约束是因为自我约束,理性的个人不想做出荒谬的行动,但并不是说,环境绝不会将荒谬强加给他。①

凡没有契约(交谈)的地方,就不会有侵害(荒谬)。荣誉律不是契约,因为除了强者对自己的允诺,并无其他任何允诺:违反荣誉律是一个个人解释的问题。至于在另一个人眼中是荒谬的或侵害的,则不切本题。

霍布斯笔下的人无论多么智慧或天才,都不会对自己的脆弱性抱任何幻想,他也要避免自相矛盾、前后不一、反复无常。自然迫使人自知,理性迫使人自尊。凡自然贬损的,理性褒奖。

理性与自然的平衡产生自我约束的人。在对智慧的要求上,出现一种超然的视角,无须排除智慧可被追求的可能性。傻瓜说,既没有正义,也没有上帝;自我约束的人决不说这些。②人根本不可能知道没有上帝,然而,可以合理地断言,关于"上帝"一词表示什么,没有哪个解释不容争辩:"任何战争,都没有同一宗教的派别之战那么惨烈。"③

为了立约,我们必须约束自己。要在契约之后,对不守信约的人施以惩罚的威胁,而不是在它之前。承担法律责任,必然依赖于每个人遵守法律的意愿。在这个前景中,存在着对和平、满足以及取消正规军的希望。

荣誉者和恐惧者都能对人类的自然状态做出理性的反应。每个

---

① "我们所说的世人行为和交谈中的伤害或不义,与学院论证和辩论中所谓的'荒谬'有很大相似性。人若与自己先前主张的论断相矛盾,便归于荒谬,同样,人若凭借激情,做了他先前在契约中允诺不做的事情,或者,忽略了他先前承诺不忽略的事情,那么,就可以说他不义。凡毁约行为,都可以贴切地称作矛盾……凡背约之人,都将在相同的时间,既做又不做同一事物……伤害是交谈的荒谬,荒谬则是辩论中的一种不义。"(《要素》,章 16.2,页 63-64)

② 《利维坦》,章 15,页 94-95。

③ 《论公民》,页 114。

人的环境引发不同的激情，但是，契约的逻辑则对所有人产生相同的结果——这就是正义——之所以如此，皆因为它能使权威对一切人发布法律，它并非针对某个特殊的人说话。

权威的可能性取决于前者，即个人通过契约发生内在的转变。即便肉身及其运动最终是个体的，理性仍然是共同的。正是私人动机与共同理性之间的持久张力，允许契约成为霍布斯笔下人之自我转变能力的最终象征。最后，契约并不是一个独特事件，而是理性意愿的终生范式，是对公民结社中持续的自我克服能力的检测。

死亡与欲望:黑格尔思想中的战争与资产阶级化

吉莱斯庇(Michael Gillespie) 著
尚新建 译*

思想家分属不同的政治类型,他们许多人都主张,现代生活日益资产阶级化,展示人性遭受真正的威胁,前景黯淡。有人企图抗拒这种趋势,最终却常常酿成灾难。我在这一章试图证明,资产阶级化来源于特殊的现代死亡观,现代理解使追求和平及快乐成为合法,同时瓦解了对尚武荣誉的狂热追求(古代世界的特征)。本章绝大多数篇幅考察黑格尔补救这种趋势的尝试,指出在新的死亡观基础上,古今观点如何才能协调一致。最后,我试图评估黑格尔的论证,确定它对我们今天的现实意义。

死亡与人生结构

在确定人生结构方面,人对死亡的理解始终起着关键作用。这不足为怪,因为决定事物的特性或意义,一方面凭借事物本身是什么,另一方面则凭借它不是什么。因此,事物的特性是其形式或限度的函数。然

---

* 编辑者对译文做了修改和加工。——编者注

而,人生的特性不容易确定,因为人不仅是自在的,也是自为的。人的确然存在部分反映了他的自我理解,主要是对自身局限的理解,这尤其适合于死亡。死亡是人生的界限,其意义却始终是个问题,因为人不能有死亡的经验或实证的知识。死亡始终是未完成的、未知的。然而,我们如何面对死亡,却对我们的人生态度至关重要。我们如何理解死亡,在许多方面决定我们将如何生活,决定我们相信生活应当如何过。

古希腊人承认死亡是人生的本质因素,将人看作有死的,与不朽的诸神和永恒的自然相对照。根据他们的观点,人的伦理和政治义务便产生于对这种有死的认同和接受。成为一个人,就是"认识你自己",并且"有节制地做事",也就是说,知道人不是神,依照有死的人类尺度去行为。古希腊人出于对死亡的理解,建立了一个限定政治生活的禁令,禁止狂妄自大和胆小懦弱。人之为人,必须勇敢地面对死亡,将死亡当作必然加以接受。因此,人既不逃避死亡,亦不企图战胜死亡。将死亡看作人之为人的本质要素,引导人们走向城邦,城邦才是人类不朽的真正源泉,即不朽声誉的源泉。正如希腊人看到的,个体的不朽超越个人,种的不朽为动物所共享。人的独特之处在于记忆不朽,由光荣的业绩所引发。然而,这种不朽仅属于那些在保卫城邦战争中自我牺牲或勇敢接受死亡的人。基督教的死亡概念亦是道德和政治的指南。在基督教看来,死亡没有将人与神区别开来,而是提供人与神的联系,它不代表人生的目的和幸福,而是代表不朽与至福的开端。承认死亡是必然的,并不引导人们走向勇敢的、血气的生活,以支撑城邦,而是走向超凡脱俗,虔诚地追求神圣。

对于现代性而言,死亡并非人生的本质,而是偶然的。死亡既非必须勇敢面对的必然结局,亦非通往救赎之路。它外在于并异于生命,应当加以抵制,予以克服。这种现代死亡观依赖于将人重新定义为主体。人的存在不取决于自然或神,仅取决于自身。人不同于其他自然事物,人是自觉的、自主的,即目的本身。他的自然性必须加以克服,因为要成为人,就是要挣脱自然及自然的必然性。现代自然科学与现代政治学的目标,就是将人从自然强加的束缚中解放出来,即从死亡和痛苦中解放出来。因此,人作为自觉的主体,试图利用技术征

服和改造自然世界,为人的生存和财产提供保障。

这种冲动是现代自由主义的核心,似乎将人统统归结为经济人(homo economicus)。这对人类能力和活动的价值产生决定性影响。例如,勇气和血气变得不那么重要了。托克维尔指出,自由主义社会大获成功,取决于常规的、没有情感的行为,诸如商人的行为。古代世界大加赞赏的热血美德,逐渐被看作反社会的,野蛮的。

自由主义因为追求快乐和自我保存,每每遭受批评。卢梭指出,现代科学技术的发展破坏了美德和人类自由。尼采甚至更悲观,认为自由主义的后果是"末人"(the last man),在末人眼里,一切都变成给人提供满足的纯粹对象。在海德格尔和存在主义看来,自由主义最终将取得"他们"的胜利,"他们"卷入非本真的世界,利用自然的和技术的手段。这些思想家要求摈弃资产阶级的世界,向往更阳刚、更有德性的生活。

然而,抗拒资产阶级化始终无效。尽管间或有革命和极权事件发生,但经济生活的霸权却不断地扩展和强化。不满这种发展的人,迫不得已寻求更激进的解决方案。卢梭以为,人可以"被迫自由",而尼采认为,必须有"超人",对超人来说,"一切都是允许的",海德格尔则断言,人必须将自己抛入虚无主义和死亡的深渊,以恢复人性。

现代性不承认死亡是人生的本质,这驱使人重新面对死亡。然而,这种面对并未让人返回政治生活,而是将人投入激进的个人主义。死亡不再理解为人的共同命运,而理解为人的"最本己的[ownmost]可能性",将自己与同伴截然分离开。具有讽刺意味的是,最明显表现这一点的,莫过于本世纪左右派集体主义的努力。集体主义无法说服人摈弃经济私利,于是运用野蛮力量,摧毁人类组建社群的基础,为人治开辟道路,让渴望掌握生杀大权的人进行统治。因此,现代性的最初前提,即力图克服死亡,结果使权力成为人生的症结。经济人的平庸造就了野蛮人。要解决这个难题,必须理解人的存在,如何将死亡看作必然,又不让人陷入虚无主义,追求无限的权力。黑格尔宣称提供的,正是这样一种理解。

死亡与欲望:黑格尔的主奴观念

黑格尔在《精神现象学》中著名的"自我意识"一章,将人性看作自我意识的。人最初只是世界的意识,未意识到自己是一个独特的实存。他没有将自己与他所感知的对象加以区别,在某种意义上,他就是那个对象。随着自我意识的出现,人意识到自己的独立存在。然而,超越和解放的时刻,也是分离和异化的时刻,因为人作为自我意识,与构成其存在的世界相分离。他疏远自身,他的自主和自足遭遇挑战,碰上这种异己对象的他性(otherness)。回应挑战时,人试图克服和征服他者,以便恢复最初的统一。这种克服异化的企图,正是欲望的本质。

在黑格尔那里,欲望并非动物本能的驱动,以满足自然的需求。相反,它是意识分裂为自我与世界的结果。欲望的满足不在于重建自然物理的平衡,而取决于能否协调基本的分裂或异化。欲望尚处于最初形式时,试图以两种方式克服这种分裂:凭借生命自然的物质消耗;或凭借占有非生命的自然,即财产。然而,欲望的这两种形式,都无法满足自我意识。二者均是对他者的否定,使外在的对象从属于自我。然而,既然这些对象并入自我内部,或为自我所渗透,它们便不再是自我意识的对象,自我意识本身便因此返回异化过程。欲望扩大自我的范围,却没有确定人的自我概念是自主的存在。自我意识的目的并非感官的对象,而是与自我统一,即自我确定。[①] 自我意识只有通过征服另一个自我意识,即成为主体的一个对象,能够承认和肯定他者的独立,才能获得自我确定。唯有欲望变成血气,在争夺支配地位的生死搏斗中转向自身,才获得满足。

黑格尔早期思想认为,自我与他者的差异可以通过爱加以克服,

① Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. Samuel Cherneak and John Heckman (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 160.

然而,黑格尔后期思想则意识到,爱无法获得这种协调。[①] 在他看来,基本的协调必然包含互不相容的要素。爱不取决于相互对立,而取决于相互吸引。因此,尽管自我意识若要获取自我确定,若要与自身协调一致,必须具备欲望的相互作用,不过,这种欲望采取断然维护的形式。[②]

这种激烈的斗争,最初表现为财产之争。财产是欲望的产物:它是意志的扩展,因而自我扩展为对象。一个东西是我的,因为严格说来,它就是我。然而,个人占有财产,给他人普遍地占有财产设置了障碍,从而阻碍个人的自主和自我确定。人欲望的对象,从人的观点看,就是自己外化的或异化的自我。[③] 因此,排斥在欲望对象之外,就等于排斥在人自身的存在之外。人在自身的存在中发现另一个自我,其后果引发了一场战斗,以证明人自身的存在是普遍的,抵御外物入侵。[④]

这是一切人反对一切人的战争——在黑格尔眼里,霍布斯正确地将其看作真正的自然状态——它并非单纯的物质之争,而是要决定谁的权利应当优先。[⑤] 财产权起源于自我意识,因为唯独那些具有自我意识,从而拥有自由的存在者,才能将其意志注入对象,使它们成为自己的。因此,争取承认的战争,试图决定谁有权宣称世界是自己的,也就是说,事实上谁的意志注入了对象。[⑥] 具有自我意识就是自在自为(in and for onrself),就是成为人自身行为的动因,因而不臣服于自然

---

① George Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in Zwanzig Bänden*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel(Frankfurt:Suhrkamp,1970 – 71),3:24(缩写为 Ph);Hegel, Jenenser Realphilosophie, ed. Johannes Hoffmeister, 2vols. (Leipzig:Meiner,1931 – 32),2:209(后缩写为 RP);也见 Hyppolite, Genesis, 164.

② 关于这一点,更充分的讨论见 Hyppolite, Genesis, 163 – 64.

③ RP,2:207.

④ RP,2:205.

⑤ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, 19:108。普拉米那兹(John Plamenatz)及其他一些人认为,这是为物质优势而战,在这里,他们误入歧途。见 John Plamenatz, *Man and Society*, 2 vols. (New York:McGraw-Hill,1963),2:188 – 89。关于这个问题,黑格尔不是追随荷马,而是追随霍布斯,更重要的,是追随洛克。

⑥ RP,2:206.

现象特有的因果关系。然而,在人眼里,自然显现为生命和欲望。摆脱自然意味着摆脱生命,意味着选择死亡,为了维护自由而志愿面对死亡。自我意识是勇气之源:宁愿为自由死,不愿在奴役下生。勇士所以有权利,不是因为战无不胜,而是因为他们的勇气是其自由意志的表现。财产权,甚至对自己身体的所有权,皆在于独立,独立于一切财产,包括对自己身体的占有。不然,独立将变成财产的奴隶。只有那些(用康德的话说)不愿被当作工具,至死坚持当作目的加以对待的人,才是自由的。[①]

因此,一切人反对一切人的战争,决定了谁是自由的,谁具有权利,谁是人。然而,这并非人与人之间单纯的历史斗争。[②] 它也是,或许主要是,个人内心的心理斗争。[③] 缺乏冲突之时,所有人均为欲望所支配,通过财富的消费和积累,从各个方面扩展自己。然而,欲望面对欲望,由此引起的冲突不仅使人与人的关系发生变化,亦使每个人的灵魂发生变化。外部冲突激发灵魂内部的潜在冲突:一方面是欲求快乐和保全,另一方面是欲求自由。[④] 战胜外部他者取决于征服内部他者,也就是说,征服灵魂内部显现的自然。唯独当欲望臣服于自由,人才能使他者屈从于自己的意志。因此,人为主宰他人而战,是主宰自身的源泉,也是其精神使命的开端。[⑤]

这种斗争的目的是证明独立和整全。参与斗争不是为了屠杀或

---

① Plamenatz, *Man and Society*, 2:153.

② 科耶夫(Kojève)在这里误入歧途,他企图将《精神现象学》变成历史哲学。见 Alexandre Kojè, *Introduction à la lecture de Hegel*, (Paris: Gallimard, 1947)。科耶夫的解释确实凸显黑格尔论证的一个方面,然而,他没有看到著作中的逻辑和心理学方面,导致其解释存在着严重曲解。

③ 这一观点的详实论证,见 George Armstrong Kelly, "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'", 载, *Review of Metaphysics* 19, no. 4 (June 1966): 页 784、788–89。

④ 同前注书,页 785、796–99。凯利(Kelly)敏锐地指出,黑格尔将这种斗争置于自我意识内部,以反对费希特和谢林凭借两个原始种族体现对立因素的理论。因此,黑格尔避免了浪漫主义经常给予支持的种族主义结论。

⑤ Hyppolite, *Genesis*, 169.

奴役他者,而是通过面对死亡,证明人自身的自由和人性。[①] 在某种意义上,人试图自杀,以证明自由。[②] 乍看上去,一切真正自由的人似乎必然死亡。的确,黑格尔在《精神现象学》中得出这个结论,试图表明,从辩证的观点看,自我意识的初级形式尚不充分。然而,他的早期著作和晚期著作均承认,死于他人之手的危险足以证明,人能摆脱自然的束缚。[③]

生死斗争的结果,将人分为主人与奴隶。主人通过赴死的意志证明其自由和独立,奴隶则因为舍弃自由,渴望他物,从而低头屈服。血性之人逐渐以这种方式统治欲望之徒。实际上,奴隶并非主人的奴隶,而是生命的奴隶,他用行动宣布自己没有自由。[④] 然而,没有自由的意识,便沦落到物的水平,主人可以合法地将他当作财产处置。[⑤] 斗争中渐渐展现自然的不平等,这种不平等并非来自生理的差异或机遇的莫测,而是来自奴隶灵魂的内部失调。社会是心灵的镜子。[⑥]

然而,主人的胜利并未让他最终超越自然欲望,奴隶对保全和快乐的欲求,亦没有完全剥夺他的人性。在黑格尔看来,二者都不全面,为了过真正的人的生活,必须相互依存。他们的和谐产生于主奴关系本身的内部动荡。主人通过生死斗争寻求并获得承认,随后却返回生活,沉溺于消费和享乐。然而,他的享乐不再是征服异己对象,而是全面消费,挥霍已经从属于他,倾注其意志的世界。正是奴隶,使这种消费成为可能;奴隶介于主人与外部世界之间,通过劳作改变世界的形式,使其适于直接消费。因此,主人生活是纯粹的欢乐,养尊处优,奴隶生活则是连续的苦役,做牛做马。

---

① RP,1:228;也见 Kojève,*Introduction*,564-65.

② RP ,2:211;Hegel,*Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*,in *Werke*,7:51(缩写为 PR)。

③ RP,2:227; Hegel,*Enzyklop? die der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*,10:220(缩写为 *E*)。

④ E,10:225; 也见 Hyppolite,Genesis,173。

⑤ Hegel,*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*,in *Werke*,12:225(缩写为 *PG*)。

⑥ Kelly,"note",792。凯利清楚地表明,黑格尔著作的这一节,以及《精神现象学》全书,每每接受柏拉图的心理学。

然而,主人的极乐与奴隶的堕落只是暂时的、表面的。据证明,主人的胜利是他衰落的根源,奴隶的失败是他最终取胜的根源。主人为自己的独立所腐化。奴隶使他满足,借以消除一切对立。然而,主人内在地主宰自己的欲望,唯独对立面出现才有可能,没有这种对立面,便无法限制自己的欲望。他的生活蜕化,成为纯粹的享乐主义。霸权导致颓废。

相反,奴隶试图逃避死亡,却继续面对以主人形式出现的死亡。无论本人是否愿意,他都被迫获得自我意识和人性。奴隶获得自主不是通过与他人进行勇猛斗争,而是因为他凭借劳作改造自然世界。自然世界是意识的障碍。人企图通过消费征服自然世界,占有财产,奴役他者,但最后证明这并不充分。要克服人与自然的分裂,据黑格尔说,奴隶的劳作是更基本的手段。劳作不是消费或拥有世界,而是人按照自己的想象重新创造世界,供其所用。因此,劳作成功之处,正是欲望和血气失败之地。人性在劳作中表现,人成为经济人。然而,经济人的人性依赖于主人的恐惧,即对死亡的恐惧。[①] 的确,因为恐惧主人施于的死亡,奴隶只能超越和改造自然。没有这种恐惧,经济人便堕落到人性水平之下。

因此,主奴关系是政治生活的基本形式。家庭比国家更古老,但是,家庭依赖于爱和财产,国家则体现普遍的自由或精神。普遍自由只能由主人把握,主人能够控制自己的欲望以及他所征服的男人女人的欲望,使其从属于自己不屈不挠的自由意志。没有这种主人,一个民族便不是一个国家,而是一群乌合之众,每个人不是为自由和理性的目的所驱使,而是为反复无常的自然激情所支配。[②]

国家的现实开端是决定"谁是自由的"、"谁具有财产权"(包括土地及他人的身体)的战争。血性之人或勇敢者实施统治的基础,并非暴力或强制,而是证明自己的自由。[③] 尽管国家始于专制(despotism),

① 见 Kojève, *Introduction*, 572。

② Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in *Werke*, 1:597(缩写为 *VD*)。

③ *E*, 10:220 – 21.

但这种专制代表了基本的理性因素,使激情的无政府状态归于终结。[①] 国家通过暴力产生,却是服务于自由和权利的暴力。运用这种暴力的人是权利的体现。他是英雄,他运用暴力是"英雄权力"的楷模。[②]

主奴关系仅在政权的初始阶段是基本的,其后则作为被取代的要素纳入权力结构。[③] 然而,这并不意味着,经济人是一切后续政权的本质要素。[④] 依照黑格尔的观点,政治不是经济学,而是让自然服从自由,或者,以法律的形式,使欲望服从血气和理性。经济人唯独体现主人的自由意志,超越自己的个人欲望时,才能运用政治权力。然而,黑格尔怀疑,经济人能否摆脱自己的欲望,真正地实行统治。因此,即便在理性国家,经济界的领袖也要依靠军队和官僚维持政治生活。现代世界同样为欲望所支配,不过,在黑格尔看来,这种欲望及其经济生活中的体现所以可能,并得以调节,皆因血气置于智慧的霸权下。

现代国家的战争与经济生活

现代世界中,欲望表现为个人依托高度分化的经济体系,无限地追求财富,个人组织成若干法人团体。黑格尔称这种体系为资产阶级社会或市民社会。这种情境的欲望尽管已经脱离国家,但并非与自由对立,而是与自由和谐一致。然而,这种和谐不能成为同一,因为欲望依然根植于自然的需要。事实上,资产阶级社会导致需求和能力的巨大膨胀,通过不断拓展市场和劳动分工以满足需求。结果产生了问题:轻而易举地获得满足,引发狭隘的快乐主义,对美德或自由制度漠不关心,劳动分工造成明晰的阶级划分:少数富人与贫穷的大众。快乐主义与悲惨状况瓦解了社会统一,引发革命。事实恶化了这种困

---

① *VD*,1:608; *GP*,19:108.

② *PR*,7:507.

③ 见 Kelly,"note",784,799。

④ 见 Hyppolite,Genesis,174,177。他在这一点上的错误反映他的基本意图,即将黑格尔纳入马克思的方向。科耶夫正确地将历史看作主人与奴隶的协调,但他误入歧途,认为在黑格尔眼里,拿破仑的平民军人代表这个斗争的解除。见 Kojève,*Introduction*,559。

境，即自由主义理论家未能意识到，必须建立一系列的国家制度，以保护普遍的自由，反而断言，国家不过是裁决争执的工具。因此，资产阶级社会玷污美德，破坏公共生活，拼命攻击唯一能够维护人类自由的制度。

在黑格尔看来，坚守现代国家的合理性与自由，只能约束和限制资产阶级社会，维护国家的整体利益。要实现这一点，必须依靠经历人文教育的官僚，由公正的君主和顾问委员会牵头。国家机构代表整体利益，与局部利益截然不同；经济的自由运作造成无序以及令人厌恶的社会贫富差别，对此，国家必须运用权力予以改善。

这种公正干预经济生活的行政控制能力，为立法机构的代议制特征所限制。代议制保障基本的经济利益，但是，如果它们的权力太大，便有可能削弱政府超越特殊、维护普遍利益的能力。因此，黑格尔认为，一个立法院应该反映公司的利益，另一个立法院则应该超越它们。后者指世袭的上院，上院由大土地所有者组成，他们不需要参与经济生活，舆论和他们的荣誉观不允许他们参与。然而，他们也代表特殊利益——地产——尽管其利益不如下院成员那么直接，下院成员直接来自公司。甚至独立的执行部门，也很难抗拒经济力量，主要因为它一般要考虑如何以判决和再分配的手段调节财产。因此，这种合理行政所维护的普遍自由，始终有堕落的危险，进入个体公民和公司的总体利益之中。

孤单的理性无法节制和指导欲望，致使国家堕落为资产阶级或市民社会的工具。现代国家与自然状态的个人十分相似，缺乏内在的决心征服自己的欲望。像自然人一样，国家必须进行激烈的生死斗争，压抑欲望，证明普遍自由具有明显的实在性。① 唯独采用这种方式，国家才能超越资产阶级社会特殊的经济利益。因此，战争是合理国家的内在要素，是对资产阶级化和政治堕落唯一可行的制约手段。

战争揭示一个残酷而必然的真理，即一切所有物，包括自己的身

---

① Hegel, *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. Dieter Herich (Fankfur a. M.: Suhrkamp, 1983), 275（缩写为 *PR* 1819-20）。

体和生命,都不过是昙花一现。这个真理为现代性所模糊,因为自由主义国家成功地保卫了和平,为繁荣经济生活拓展了更广阔的领域。在自然状态,人人恐惧死亡。在主奴关系中,奴隶面对主人形态所代表的死亡。在黑格尔看来,主奴的协调是历史发展的结果,逐渐掩盖了死亡。结果,人的自由丧失,屈从于自然欲望。战争的不断发生教导人们:欲望的满足取决于国家。人的权利不是给予的;他们依赖于国家的自由和自主。因此,死亡的威胁使人偏离利益的追求,转而追求自由。据黑格尔说,在和平年代,自由表现为国家的外部形式。在战争年代,国家权力凌驾于个体生命、财产和特殊性之上,表现为精神或自由。于是,战争维护国家的健康:"犹如疾风的吹拂使海水免于腐臭,腐臭是长期平静的结果"。[①]

黑格尔看到,特殊的个人利益占据主导地位,不断腐蚀现代国家内部的自由,他认为,要抗拒这种腐蚀,维护自由,只有周期性地返回自然状态,即回到战争状态。这种解决方式很像杰斐逊的观点:要保持自由主义制度的生命力,需要周期性革命,瓦解并重建国家。革命让人返回自然状态,迫使个体人面对死亡,毁坏先前的一切进步。战争使群体人返回自然状态,并向他们表明:他们始终处在相对于其他状态的自然状态,因而,始终需要克制与决心。在黑格尔看来,这种真理的经验提供国家的理性要素,同时具有维护自由制度所必需的勇敢刚毅。

黑格尔怀疑革命的方式能够解决资产阶级社会问题,因为有走火入魔(fanaticism)的危险,诸如法国大革命的恐怖。在他看来,现代人面临的主要危险,在于资产阶级社会占据支配地位,优于国家。在自由的狂热中,虽然很少发生但却可能更为恐怖的危险等待着人们,它利用国家摧毁资产阶级社会,试图改变人性本身。尽管黑格尔竭力防止人堕落成经济人,却不愿铤而走险,引导人们成为野蛮人。为了避免快乐主义与狂热主义,他转向战争。

在黑格尔眼里,国家是世界自由与理性的体现。反对国家的革

---

① *PR*,7:493.

命，只有在能够产生更合理、更自由的国家时，才是合法的。然而，现代建立了理性的架构，让人类自由与自然欲望共存，彼此协调。因此，革命只能强化成文法和舆论加以抑制的愚昧激情。相反，战争则强化国家的理性，激发潜在的公意以及公民的社群精神。战争期间，人把国家看作权利的源泉，并超越个人私利和欲望。因此，战争强化个人对国家的依附。危险在于，长期战争可能使整个社会变得残暴野蛮。维护国家独立是每个公民的最高职责，然而，对全体公民来说，保卫国家的现实任务最好留给职业军队。[①] 军队形成一个独特的阶级，以勇敢为特征，目的是保卫国家之中。这个阶级的成员不渴求个人自主或得到认同，因而不同于自然状态中那些冒死捍卫自己自由的人。他们可能为纯粹的个人目的所驱使，然而，他们的内在动机微不足道。一旦站在军队的行列，他们便为荣誉感所束缚，倘若他们的勇气受到质疑，荣誉将迫使他们面对死亡。[②] 他们很可能来自天然勇猛的人群，不过，这并非必然，因为集体的勇气才具有决定性，它由军队和国家的合理组织予以保障。

军队的必要因素是对国家的忠诚。[③] 与人们期待的相反，军事技术的巨大进步，诸如枪炮，加强了精神因素的主导地位。然而，这种发展仅仅反映人与社会的历史变革，产生个人的自由，并将个人整合到国家。因此，现代人参与战争，不是征服其他个人，而是维护自己国家的自由。他充满激情，然而，他的血气来源于理性地置身于国家之中。

日常的国家防务理应由正规军队承担，不过，黑格尔认为，如果需要的话，每个人都必须参与保家卫国。然而，将所有公民武装起来是极端危险的，这很容易使防御战争转变为侵略战争。部分原因是全体人民比君主或内阁更容易为自己的激情所左右。转为侵略战争的更重要的原因则是：人民在战争中发现，战争本身可以成为获取财产的

① *PR*, *1819/20*, 276.

② *RP*, 2:258n. 事实上，黑格尔在这里主张，必须允许士兵决斗，避免削弱他们的个人荣誉感。

③ *PR*, 7:496. 也见 Shlomo Avineri, "The Problem of War in Hegel's Thought", *Journal of the History of Ideas* 22(1961):470.

手段。[1] 因此,正规军进行的防御战或报复战固然可以强国,不过,需要普遍征兵的战争,则很容易使国家从追求自主,转变为追求财产。没有战争将导致快乐主义、悲惨境况及资产阶级社会的阶级冲突,然而,过多的战争将造成贪婪的侵略国,热衷于财产的积累。没有足够的战争,人将归结为经济人;太多的战争,将使人变成经济人与野蛮人的可怕结合。

幸运的是,在黑格尔看来,战争通常不会走上极端。大部分国家的目标是确保承认它们的主权或独立,因而,谨慎地维护和平的可能。它们默认:"战争不反对国家制度,不反对家庭与私人生活的安宁,不反对私人身份的个人"。[2] 战争变得更人道,是因为指战员的个人激情逐渐不再重要,是因为他们尊重敌方人员理性地忠实于自己的国家。[3] 然而,战争变得更人道,并不表明战争可以取消。

当一个国家觉得自己的主权受到侵犯,也就是说,觉得没有得到承认,没有被当作独立的存在时,战争爆发。战争中,国家要求对入侵者进行报复,主权得到承认。然而,究竟什么算作"侵犯",则是国家自己做出的主观判断。政治关系十分复杂,致使许多事件被人看作轻蔑,然而,是否应当这样看,取决于国家的解释倾向。[4] 这种倾向则取决于国家的内部力量和统一。

依据黑格尔,国家卷入战争的可能,直接与国家制度的弱小成比例。这种弱小不是领袖无能或组织松散的结果,而是因为长期和平。和平导致特殊利益(资产阶级社会的特征)占据优势,破坏国家的公意。[5] 结果,凌驾于公民的国家主权遭受怀疑。于是,每一损害都对稳定构成更大的危险。损害国家的每一个行为,所以很容易被当作侵犯,部分原因在于国家面临的危险是实在的,且与日俱增,也在于国家

---

① *PR*,*1819/20*,277; PR,7:497.

② *PR*,7:502.

③ 同上。

④ *VD*,1:539.

⑤ *PR*,7:491 -94.

可利用战争维护国内的安宁与稳定。[①] 黑格尔认为,他已发现国家固有的结构机制,知道它如何调节民族间战争与和平的关系。战争的爆发不是各种事态偶然会合的结果,而是"形势的必然要求"。[②]

黑格尔也不赞成,赢得战争或是出于偶然,或是凭借高压。毋宁说,国家的强盛及赢得战争的可能,取决于如何能使欲望服从自由和自主。因此,更自由、更理性的国家,就更加强大,因为它更成功地将个人利益与公益统一起来。从这个意义上说,每一场战争都是对参战国的考验,检验其相对的自由和理性。因此,历史的发展过程——似乎是一长串血腥的战争和革命,纯粹由暴力统治——事实上就是自由和理性的发展。战争中,交战两国均宣称自己是正当的(right)。然而,他们的"正当"概念仅仅反映自己的宪法及其赖以存在的"正义"(justice)概念。战争决定哪个正义概念能更好地保障自由,因而更为合理。战争决定哪一个权利体系必然失利,哪一个将大获成功。[③]"世界史是世界的法官",不是因为强权即正义,而是因为正义造就强权,因为更自主、更理性的国家,比不太发达的对手更强大。[④]

倘若胜利是进步和理性的反映,失败就是堕落的确切标志,需要改革。[⑤] 按照黑格尔的观点,国家主权在于得到其他国家以及自己公民的承认,承认其独立自主。取得这种承认的最低要求,是国家有能力保卫自己。然而,国家不能自保,不是因其战士缺乏勇气,而是因为缺乏组织这种勇气的有效体制。[⑥] 这种制度匮乏,反映国家宪法带有过时的、历史的非理性印记。尽管失败首先是内政软弱的反映,然而,

---

① 见 Avineri,"The Problem of War",420.

② *PR*,7:494.

③ *VD*,1:541; 也见 Shlomo Avineri,*Hegel's Theory of the Modern State*(Cambridge:Cambridge University Press,1972),196.

④ 这个论证也证明殖民主义的正当性。*PG*,12:125-26. 然而,倘若殖民主义的目的是纯粹的经济利益,其行为不再作为理性变化的主体,那么,说它正当,恐怕未必。

⑤ 在黑格尔看来,最清楚证明这一点的,莫过于他的母邦德意志。他年轻时,法兰西打败德意志,促使他在早期一篇未出版的作品中宣称:"德意志已不再是一个国家"(*VD*,1:472-73)。的确,可以将他的全部思想理解为:试图为德国政治生活寻求新的基础。

⑥ *VD*,1:486,491,503.

软弱则是深层精神软弱的反映。

哲学以这种方式,必然为政治生活提供新的统一基础。黑格尔主张,当我们熟悉的世界分裂,变得自相矛盾,哲学便产生了。[①] 这种分裂瓦解了国家,国家已不能约束经济生活或保卫自身。它既面临内部的分裂,亦面临外部的肢解。这种国家的命运,犹如自然状态中选择自保、舍弃自由的人:沦为奴隶。

然而,失败可能比胜利更有益。胜利证明国家制度强大,却并未改善这种制度。它未给国家提出现实的任务,但给人一种生活,类似胜利的主人生活:热衷于享乐。结果是享乐主义和政治堕落。失败则为更大的理性和自由提供可能。然而,失败的价值在于思想能够满足哲学的需要,为政治生活奠定新的、更加合理的基础。

因此,现代国家要成功地抵制资产阶级化,维护自己的独立,最终取决于哲学。包括确定国家的合理基础,建立必要的制度,维护自由和理性。这种哲学的基础,就是对人生局限——死亡——具有新的、更加深刻的理解。这种理解是黑格尔思想的核心,反映了他的政治生活和政治制度构想。

一个勇敢的新世界?

现代思想家,很少有人像黑格尔那么强烈、那么执着地讴歌古代世界。[②] 然而,黑格尔承认,由于资产阶级社会的发展,古代政治生活及其培育的伟大个性,已无法复生。不过,资产阶级世界并非全然卑鄙,与古希腊"美妙的伦理生活"相比,无论它多么卑劣,都是更多理性、更多自由的体现,超出古人的认知。同他之前的卢梭、之后的尼采一样,黑格尔希望复兴古典血气与美德之类的东西,借以限制现代生

---

① Hegel, *Differenz des Fischteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Werke*, 2: 20 - 25.

② 见 Judith Shklar, "Hegel's Phenomenology: an Elegy for Hellas", in *Hegel's Political Philosophy: Poblems and Perspectives*, ed. Z. A. Pelczynski (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 73 - 89.

活过分的资产阶级化。与他们不同,黑格尔相信,战争会自然地将这些东西带给现代世界。

这种对战争及其作用(限制资产阶级的生活)的理解,依赖于对死亡的重新理解,重返古代的主题,又不丢弃现代的目标。与大多数现代人不同,黑格尔认为死亡并非偶然的,或非理性的,死亡是自由的内在要素,构成人的本质。人之为人,是因为他重视自由,认为自由高于生命和欲望。国家的自由同样在于超越欲望,犹如它在资产阶级生活中的表现,因而在于接受死亡与战争,将其作为生活的必要因素。死亡和战争是人生的本质,不过,它们并非目的。的确,它们仅在人类最原始的水平上占据主导地位,它们是人性的必要条件,但并非充分条件。这里,黑格尔与古人分道扬镳,指出:必须运用人的自由,通过思想和劳作改造世界。

尽管黑格尔主张战争是必要的,但他并不像一些人认为的那样,是个战争贩子。[①] 战争是必要的,然而,战争本身不是好事,不应为了战争而追求战争。不过,黑格尔并不企图消除战争,因为战争抑制普遍的贪婪,这种贪婪是"长期和平"的产物。黑格尔默然接受战争也依赖于他的信念:随着意识形态的差异逐渐淡化,一切国家都把人的自由当作政治生活的唯一合法目的,战争将变得更加人道。[②]

就其深度而言,黑格尔关于战争抑制资产阶级生活的观点有一些方面是错误的,尤其对照后黑格尔世界的感伤历史加以衡量。首先,他低估了欲望的力量与可塑性,因而无法看到资产阶级化的威力以及暴政的危险。其次,他相信,所有意识形态的斗争趋同一个目的,因而

---

① 波普尔维护这种解释,Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 4th ed., 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1963); Sidney Hook, "Hegel Habilitated?" *Encounter* 24 (January 1965): 53 – 58; Hubert Kieswetter, *Von Hegel zu Hitler: Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus* (Hamburg: Hoffman und Campe, 1974).

② 因此,坚持黑格尔仅描述战争的现实,只是部分正确。关于这一点,见 Avineri, "Problem of War", 473; Constance Smith, "Hegel on War", *Journal of the History of Ideas* 26 (1965): 282 – 85; H. G. ten Bruggencate, "Hegel's Views on War", *Philosophical Quarterly* 1 (1950): 59. 黑格尔表明未来,表明战争将成为什么样子。

意识不到必须提高警惕,防止理性国家的行政机制服务于非理性的目的。最后,他没有预见到,现代战争——在他看来,现代战争将强化合理行政,限制资产阶级社会——会从少数正规军的机动作战,变成以毁灭为目的,吞噬大批居民的暴行。总之,黑格尔对理性的胜利过于乐观,因而无法把握人生内在的非理性。①

在这方面,黑格尔似乎更接近启蒙思想家,而不是人们经常拿他与之比较的尼采、弗洛伊德和海德格尔。存在主义对黑格尔的特殊解释,企图表明他对非理性的力量已经具有深刻的理解。例如,这种观点的支持者认为,黑格尔与尼采的唯一差别是:前者找到走出虚无主义的途径,后者则仅在强力意志的混乱运用中,发现不断自我征服的虚无主义快乐。② 然而,说黑格尔把握了人生真正的无理性,或者,发现了实际的解决办法,很值得怀疑。至少可以这样说,其解决方案的逻辑基础含混不清。③ 即便忽略这些逻辑困难,他在人生之初确认的非理性,其真实性依然不确定。这是因为它仅被理解为绝对意识的一环,或者,至少作为潜在理性的绝对理念是其形式。即便黑格尔承认人类发展初期的非理性是真实的,他仍旧断言,从辩证的观点看,这种非理性将被理性所克服,且不可改变。这在他对欲望的论述中十分明显。

欲望是自我意识最初分裂的结果。然而,欲望的特定对象,则由目的和激励的结构所决定,社会领域的理性或精神,确立这种结构。

---

① 黑格尔著作的一般主旨反映这种浪漫主义,不过,人们偶尔也感到惊讶:黑格尔明确承认理性面临着瓦解的危险,承认虚无主义的胜利。他的《法哲学》前言所说,"密纳瓦的猫头鹰只在黄昏起飞",便是这种观点的反映(*PR*,7:28)。然而,这种表述十分罕见,无法与他反复强调的"理性统治世界"相抗衡。

② 这种存在主义解释,为科耶夫、瓦尔(Jean Wahl)等人阐发和维护。见 Alexandre Koyré,"Rapport sur l' état des études hegelien en France", in *Verhandlung des ersten Hegelkongresses vom* 22. *bis* 25. *April* 1930 *im Haag*, ed. Baltus Wigersma(Tubingen: Mohr, 1931, Haarlem: Willinz, 1931), 80 – 105; Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2d ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1951)。

③ 关于黑格尔思想的逻辑基础问题,见我的 *Hegel, Heidegger, and the Ground of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 96 – 103, 113 – 15.

这种世界的历史发展,最终形成理性国家,欲望指向最理性的对象,即自由。并不是说,摈弃其他的欲求对象,而是说,欲求食色等,并非目的,必须服从自由的欲望。然而,能否以这种方式指导和制约欲望,并不清楚。

首先,欲望恐怕不是单纯对自我意识的异化做出反应。它可以对嗜好做出反应,嗜好自然追求特定的对象,且无法改变。倘若果然如此,正像古人认为的那样,那么,按照黑格尔的设想改变欲望的方向,恐怕并非轻而易举之事。指导某些欲望,诸如物质享乐或荣誉,多些理性的目的,或少些颓废,或许还有可能,然而,这并不适合邪恶的、以掠夺为目的的欲望,这种欲望的目标是全面的宰治和普遍的堕落。正如洛克、弗洛伊德几位思想家指出的那样,正义而稳定的政治秩序,始终在于压制或压抑某些欲望,因而,需要永远抑制人类的某些冲动。黑格尔以为,这些欲望是最原始的意识所独有的,不会刺激现代人。因此,在他看来,无须采取措施防备它们。

在这一方面,黑格尔与柏拉图和亚里士多德相对立,后者再三论证:人可低于自然,亦可高于自然;换句话说,暴君同样也是哲学家,如果不更甚于哲学家的话。黑格尔承认自由的暴政有危险,诸如法国大革命,但他认为,这是理想主义和无私动机的结果,并非暴君的欲望。事实上,可能除了历史发端时期的东方专制君主之外,暴君的形象在黑格尔思想中完全消逝,世界历史上的个体为欲望所驱使,但其欲望始终为理性服务。如果说我们的时代已经学到了什么东西,那就是不断满足暴君兽欲的能力,理性无法解释,历史亦无法辩解。

黑格尔假定,一切意识形态的差异和冲突,都将归于一个目的,其核心似乎也是相信理性最终获胜。他或许比其他人更充分地懂得,在多大程度上,历史本身是关于真理和理性性质的持续争论。他的《精神现象学》就是这种争论的回顾和再现。然而,黑格尔相信,他已经证明这个争论在其思想中宣告结束。因此,维护理性统治的一切必要条件,将把他发现的各种原则变成制度。黑格尔认为,理性国家是施展理性统治的主要工具。

黑格尔看到,理性的统治面临危险。危险来自浪漫主义的非理

性,尤其来自弗里斯(J. F. Fries)等人的浪漫民族主义(romantic nationalism,后来又在民族社会主义中出现)。[①]因此,他对 19 世纪和 20 世纪的意识形态争论竟毫无觉察,让人颇感惊讶。他也没有预见虚无主义和存在主义的兴起。的确,他相信自己显然已经解决这个问题。[②] 这种政治乐观主义的后果乃不祥之兆。

现代自由主义经常指出,意识形态的狂热对政治生活十分危险。他们主张,节制和自由取决于制度保障,以防狂热主义攫取权力,或者,防止它利用国家行政达到自己的目的。黑格尔则认为,随着绝对知识的出现,随着这种知识在理性国家的制度中得以体现,这种意识形态的狂热已经终结。这种国家的激励结构和教育体制,给官僚或一般阶层灌输正确的正义和权利观念,有效地塑造了他们的性格。因此,监察官僚的权力已不再必需。确实,凡理性统治的地方,像任何审查和协调系统那样,向利益和欲望屈服,恐怕都是错误的。在决定社群的合理利益时,必须考虑利益和欲望,不过,国家应该引导舆论,而不应追随舆论。[③] 不幸的是,响应合理行政的国家,也响应不合理的行政。理性国家的目标是限制资产阶级社会,纠正它的不公,宽容文化差异和种族差异。非理性的国家则企图摧毁社会,消灭差异。我们的世纪太多地目睹了狂热造成的破坏,狂热主义控制了国家行政,借用国家行政服务于意识形态的目的。断言黑格尔没有看到这种危险,或许是错误的。不过,他确实相信,危险已被消除,部分原因是他认为,战争扼制了资产阶级化和非理性。

在黑格尔看来,战争使人超越个人利益,关心国家的普遍利益。因此,战争也是衡量各个国家是否合理的尺度。世界史是世界的法官。黑格尔认为,国家的伟力在于国家的崇高理性,也就是说,它在个人欲望与普遍利益之间建立的和谐相当完善。然而,这样的国家最为强大?人们不得不怀疑,资产阶级的习俗和旨趣,似乎并未摧毁战争

① *PR*,7:17 - 20.

② Hegel,"Glauben und Wissen",in *Werke*,2:430 - 33.

③ *PR*,7:486.

所需要的血性和勇士的美德。尽管正规军能够部分消解这个问题,但并不充分,因为黑格尔承认,保家卫国每每需要全体公民的参与。倘若国家没有走上极端,就不会面临真正的战争危险,也就无法用黑格尔的方式制约资产阶级社会。不过,在意识形态的专横压制个人主义的国家,这种平民军人很可能不及国家军队。黑格尔承认,战争中的国家实力取决于公民的勇气及对国家的忠诚,但他觉得,只有公民将国家当作个人自由和个人利益的基础,这种勇气才能充分激发。不过,我们已经看到,非理性的力量企图摈弃个人自由和个人利益,我们也已亲眼目睹,这些意识形态军队带来多么可怕的后果,因而,绝不会像黑格尔那么乐观。结果,我们必然怀疑他的论断,即理性国家是最强大的国家。我们也必然怀疑,理性国家即将或正在走向最强大,怀疑它能否继续存在。

即便我们承认,理性国家具有崇高力量,我们仍然不能接受黑格尔的战争观念,即战争制约资产阶级社会,因为战争本身造成巨大的灾难。黑格尔设想,战争会更加人道,但这种情况并未发生。相反,战争变得更加恐怖,远远超出他的想象力。核战争之如此恐怖,没有哪个正常人敢说,它能给政治和人生带来黑格尔所设想的有益效果。未能预见现代战争的发展,似乎使黑格尔的战争观念——制约资产阶级化——无效,因而,他理解的死亡对规定人生特征的作用,其正确性也引起怀疑。不过,这个结果走得太远,模糊了黑格尔思想的深刻性,遮掩了它对我们今天的重要意义。

让我们假定,黑格尔对战争制约资产阶级生活的分析是正确的,现代战争的发展则使这种制约成为不可能。结果怎么样?我们或许会看到,资产阶级社会大获全胜,普遍的快乐主义破坏一切自由制度,缓慢却实在。这将吸引人们远离社群,无节制地追求个人利益。

假如战争的可能完全消除,结果只能如此。然而,现代战争变得比黑格尔时代要危险得多,人们面临更大的威胁,每个个体都有毁灭的危险。这种威胁能像黑格尔假定的那样,让人摆脱个人利益吗?似乎不行,因为在这种境况下,个人的自我牺牲毫无意义。这种战争的可能性似乎使人孤立和孤独。这不仅会破坏利用战争制约资产阶级

生活的效应,而且,会恶化个人主义的困境。因此,人陷入精神分裂:这会儿,他完全忘记死亡,只考虑眼前的快乐和好处;那会儿,他意识到眼前的危险,全力以赴,试图捣毁造成危险的工具。他没有成功,并终于认识到,他不是自己命运的主人。相反,他及其同伴,都为含糊不清且不可抗拒的必然性所支配,这种必然性——以隐隐约约的死亡形式——逼迫他们拼命积累他们最想摧毁的破坏工具。核战争的威胁不仅取消对欲望的制约(在黑格尔看来,战争具有这种作用),而且使我们不断面临迫在眉睫的死亡,从而强化这种欲望。

倘若这些思考还不足以让人沮丧,人们只需指出,战争与日俱增的可能性,正是资产阶级社会战胜国家权威的结果。在这种环境下,我们只能希望,黑格尔的分析是错误的,或者,他在更深的层面上是正确的,迫使我们走向灾难的条件,同样也能产生新的哲学思维,它将是我们的慰藉和拯救。

《扎拉图斯特拉如是说》里的血气

丹豪瑟(Werner Dannhauser) 著
卢白羽 译

无论 thymos 是什么,总之肯定难以定义。克罗珀希(Joseph Cropsey)这样的好老师会聪明地告诉我们,[①]很大程度上讲,智慧就在于努力去定义那些重要的术语,而不是以这些术语为起点。可是,我们确实需要为研究能取得丰硕的成果而“找到一个门径”。简单说来,我们需要为一个合理的问题找到一个初步的答案:我们所说的 thymos 到底指的是什么?

如果是为着这个目的,一个欺骗性的简单答案就浮现了出来。我们所说的 thymos 主要是——虽然并不完全是——指柏拉图《王制》里的 thymos。因此,要想试着了解在《扎拉图斯特拉如是说》中尼采对 thymos 的理解,我们可以从这个希腊词被翻译成德文入手。

我们的困难就从这个关节开始,虽然大多数困难并非不可逾越。尼采做过数年古典语文学教授,因此不需要仰仗任何关于 thymos 这个术语的翻译;他非常喜欢读希腊古典作品的原文。[②] 然而,对 thymos

---

① 我从 Cropsey 那里受益颇多,区区脚注不足以表达我的感激之情。我从我们共同的老师施特劳斯那里也受益匪浅。

② 尼采的古典文学素养的具体细节可参见 Richard Blunck,《尼采的少年和青年》(Friedrich Nietzsche: *Kindheit und Jugend*, Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1953)。

这个术语本身,他却几乎没有任何解释。[①] 不过,尼采肯定是个哲人,作为一个哲人,他关心诸事物的整体(the whole of things),尤其是整体中的人性部分(the human part of the whole)。无论 thymos 代表了什么,它都是整体里的人性部分之中分量很重的一部分;所以,尼采一定以某种方式讨论过这个现象。

我们可以很有理由地假设 thymos 这个词是经由翻译潜入德语哲学词汇里去的。19 世纪出现了一位出类拔萃、文笔精到的柏拉图译者——施莱尔马赫(Schleirmacher)。他的译作《王制》既广受欢迎又具权威性。尼采熟悉施莱尔马赫的译作和著作;此外,尼采可能还拥有一套施莱尔马赫的译作。[②] 或许他还使用了施莱尔马赫关于 thymos 的翻译。

令人惊讶的是,施莱尔马赫把 thymos 翻译成 Eifer(即 zeal,"热情")。由此,我们也学到了这一术语高深莫测的品质中的一些东西。在谈论 thymos 时,学者通常提到的是愤怒(anger)、高贵(nobility)和义愤(indignation),热情(zeal)根本不会让我们联想起这些合情合理的同义词。Eifer 与"热忱"(fervor)相近,而在日常德语中,它与热心(eagerness)、勤勉(industriousness)别无二致。比如,我们把孩子学习的热情称之为他们的 Eifer。施莱尔马赫把 thymos 翻译得比其他人的译法要更柔和一些,他这样做是不是在追随时代的趋势,将柏拉图吸收进现代理性主义之中去呢?

我们的任务不是回答这个问题,而是要找出尼采关于 Eifer 都说了些什么。而且,尼采索引提示我们,他什么也没说,这也许是事实。德语的 Eifer 是 Eifersucht 的一部分。而 Eiferscuht 的意思是"嫉妒"(jealousy),也可以翻译成"狂热"(addition to zeal)。各种文字游戏俯

---

① 我最频繁使用的索引是 Karl Schlechta,《尼采著作索引三卷本》(*Nietzsche Index zu den Werken in Drei Banden*, Munich: Carl Hanser Verlag, 1965),我也参考了其他版本——最后结果都相同。

② 所有德文尼采著作的引文均出自 Karl Schlechta 编辑的《尼采著作三卷本》(*Nietzsche: Werke in Drei Banden*, Munich: Carl Hanser Verlag, 1954 – 1956)。关于尼采熟悉施莱尔马赫,参看卷 I,页 164、193、268、532、965、1137;卷 II,页 1149。

拾皆是,而尼采没有抓住 Eifer 的这种用法大玩一把文字游戏,这是有案可查的罕见一例(顺便提一句,施莱尔马赫与歌德都对文字游戏应付裕如)。[①]

Eifer 这个词可以在尼采的著作中找到。但是这个词语过于稀松平常,以至于我们反而需要解释它的缺席而不是它的出现。更加中肯的说法是,在《扎拉图斯特拉如是说》中,Eifer 这个词使用得极为随便,并且主要出现在书的第四卷;而重要的是,这一卷是不是构成尼采 magnum opus(大著)的主干部分,还值得商榷。[②] 在那些常人看来十分怪异的历险中,扎拉图斯特拉路经一群奶牛,它们似乎正在 mit Eifer(热心地)倾听某人讲话。扎拉图斯特拉听见畜群中有人说话的声音,担心某人受到伤害,就 mit Eifer(热心地)一跃而上,驱散畜群。他的担心是没有道理的,因为这个人,这个"自愿行乞者"——这一段话就是以他命名——并没有受到伤害。[③] 术语 Eifer 与事件相联系来使用,这并没提供任何做进一步阐释的理由,并且也没这个必要。尼采在他的作品中既没有论述 thymos,也没有论述 Eifer。我们的研究走进了一个死胡同。

我们被迫重新开始,搜寻一条新的研究线索。如果我们要把血气(spiritedness)[④]翻译成德语,会是什么词语呢?还有,如果尼采要讨论《王制》以 thymos 为题所论述的现象,他用的是哪一个术语?用 Mut 来回答这两个问题再确切不过。最权威的字典都支持这一译法,尽管英语对应 Mut 的最明显、最主要的词是"courage"(勇气)。如果仅仅因为在《王制》中 thymos 与勇气之间有密切联系这一缘故,我们就没有必要在这里受到拦阻。在《王制》一书中,灵魂的三部分对应着城邦

---

① 德语里有个诡异的说法,施莱尔马赫和歌德都对它赞赏有加:Eifersucht ist die Leidenschaft die mit Eifer sucht was Leiden schafft,字面意思大致为"嫉妒就是带着热情的狂热去寻找那由苦难创造出的东西"。不过,这是一句多重双关语,其中机关无法翻译出来。

② 必需的语文学资料参见 Schlechta,前揭,卷Ⅲ,页 1373-1376。

③ 同上,卷Ⅱ,页 506,在"自愿行乞者"这一段话中。所有援引《扎拉图斯特拉如是说》的地方都出自 Schlechta 版本之卷Ⅱ。

④ 文中 spiritedness 皆译为"血气"。——译注

的三部分,产生 thymos 的那部分灵魂对应的是《王制》中的战士,而战士的特性显然是勇气。[①]

Mut 也有“情绪”(mood)的意思。从两者在语音上的近似也可以看出这一点来。这一次要的含义有助于我们的研究;因为我们所拥有或忍受的情绪取决于我们是生气勃勃还是没精打采;情绪与血气是不可分割的。

Mut 这个德语词的含义非常丰富,这也与德语一个显著的特征有一部分关系:我们几乎可以在这三个字母前面加任何东西,而造出来的词语跟勇气没有任何明显的关系。例如,Armut 的意思是“贫穷”。[②] 还有一些东西可以加在 Mut 前面来组成不同的词语。尼采几乎对游戏德语语言着了迷。我们下面会看到,他从勇气和情绪这两方面来使用 Mut。

英语里的一些新词也会自成一体(尽管比德语的程度要小得多),以至于我们都忘记了它们的源头。比如,当我们说劝阻(discourage)某人时,我们很少想到劝阻与“拿走勇气”有关——几乎是密切相关。同样,鼓励(encourage)某人就是试着给他勇气。我们通常都忘记朝那个方向去思考。诗人和哲人的一项有用的任务就是通过弄清语言的本质(genius)来使我们回想起最基本的真理。尼采以其无与伦比的优雅与雄辩,给我们传授了勇气与血气的多样性。

《扎拉图斯特拉如是说》的开篇并没有对勇气表现出任何兴趣,这令我们非常惊讶。它花费大量篇幅谈论一般的德行,这使得我们更有理由惊讶。我们可以假设,尼采的分析从一般的德行转移到种种特别的德行。这一假设从整体看来是正确的,然而却不能解释所有的东西。“扎拉图斯特拉前言”详述了这些德行以及它与理性和幸福的关系。但是,前言提到的却是智慧,而非勇气。[③]

如果我们意识到,在尼采的计划中,解构优先于结构,并起着不可或缺的作用,那么,我们就离一种解释很近了。扎拉图斯特拉在完成

---

① 参看柏拉图,《王制》,尤其 375a - 375e、411a - 411e 以及 439e - 441c。Allan Bloom 译本(New York,1968)中有非常详尽的关于 thymos 的资料。

② 关于 Armut 的富有启发性的材料,见 Schlechta 编本,卷Ⅱ,页 321、363、423、521。

③ 同上,页 288。

他必要的解构任务时,觉得没有必要、也没有理由谈到勇气。因为他对勇气没有什么好解构的,至少拿勇气与别的德行对比时是如此。[①]

还有一个更令人信服的解释浮现出来:《扎拉图斯特拉如是说》始于对传统道德的批判,始于"好人与义人"习惯上理解的种种德行与邪恶(the virtues and vices as conventionally understood by "the good and the just")。[②] 根据19世纪的欧洲和尼采的观点,传统道德就是基督教道德。无论我们如何描述基督教道德,我们都很难说基督教道德把勇气置于一个明显而重要的位置。既然尼采的扎拉图斯特拉以摧毁基督教道德为开端,他自然在开始时关于勇气无话可说。[③]

但这并不表明,前言和第一卷谈论一般德行的话对我们理解《扎拉图斯特拉如是说》里的勇气和血气毫无用处。第一卷的第二次演说"论德行的讲坛"很有指导意义。在那次演讲中,一位乏味的教师提出一个关于诸德行的温和教诲,弄得门徒昏昏欲睡。由此,我们了解到尼采的一些任务:激励诸德行,并给它们配上血气;此外,我们还发现必须给诸德行设立一个界限。诸德行之间会相互嫉妒;每一种特殊的德行都希望取得最高统治权并被视为德行的整体;在扎拉图斯特拉的世界里,一种德行比两种德行更有价值。[④] 这本书明显宣布了一场竞争,一场诸德行之间的竞赛(agon)。而人们立即想到,胜者将是勇气。

在《扎拉图斯特拉如是说》中,勇气的出现和胜利是一个渐进的过程。事实上,第一卷的演说中,在提及Mut(严格意义上的勇气)之前,已经涉及到了Hochmut("傲慢",字面意思为"高的勇气")。[⑤] 在"论战争与战士"这一章中才顺带提到过Mut。扎拉图斯特拉在这一章里声称,"战争与勇气"比爱邻人更能成就伟业。[⑥] 而要解释这半沉默

---

① 在这篇文章中,我冒昧地将尼采与扎拉图斯特拉互换。尼采本人在《瞧这个人》(*Ecco Homo*)里也几乎允许了这种冒昧。尤见Schlechta,前揭,卷Ⅱ,页1115-16、1128-40。

② 关于"好人与义人"的代表性评论,见尼采,《瞧这个人》,页459、1156。

③ 除了扎拉图斯特拉,这本书里唯一提及的人物就是耶稣。同上,页335。

④ 尼采,《瞧这个人》,页283。

⑤ 同上,页293。

⑥ 同上,页312。

(semi-silence)是很简单的:对于严格意义上的武德(martial virtue),尼采用的词是Tapferkeit,一般翻译成“勇敢”(bravery)、“勇猛”(valor),尽管尼采并不是十分连贯地使用。用一个特别的词来形容战士们的勇气,这种做法很粗糙,因为,如果我们只是简单地把战士的卓越(excellence)等同于勇气,那么,说英语的人肯定会立即谈到诸如“公民的勇气”之类的现象。

首次连续地提到这种勇气(不是勇敢[bravery])是在“论阅读和写作”的那篇演讲里,即第一卷的第七篇演讲。在那篇演讲中,扎拉图斯特拉嘲笑时下——我们的时代——通常的阅读和写作又冗长、又笨拙、又单调,既过于严肃又不够严肃。作为一种选择,他赞扬用“血与箴言”(blood and maxims)的写作,赞扬那些人的文字——他们希望自己写就的文字值得“被记住”(learned by heart)而非仅仅被阅读。箴言象征着山巅,而箴言作者必须知道如何在稀薄纯净的空气里生活,必须有一个充满“快乐的恶毒”的灵魂。扎拉图斯特拉就是这样一个人;他声明:“我愿意有许多山妖在我周围,因为我有胆量(mutig)。吓走妖魔的勇气(Mut)能为自己创造出山妖——勇气将会对此朗笑”。不久后,扎拉图斯特拉宣布说:“有勇气、无忧、揶揄、刚强——这就是智慧(wisdom)期望于我们的。思想是个女人,她永远只爱一个战士”。①

那么,伟大的写作和智慧的阅读就需要一种气魄(verve)与胆量(nerve)的结合,这样一种血气尼采称之为勇气(这种勇气观应该会给所有要笔杆子的人而非舞剑的人以勇气)。我们立即注意到,勇气并非只是一种道德德行,尼采将会在《扎拉图斯特拉如是说》的后面讲得足够清楚。

扎拉图斯特拉在谈论一般德行的社会层面时,对勇气保持相对沉默,从而使我们对勇气的一种与众不同且十分微妙的评价有所准备。尼采给予德行应有的价值,因为德行为社会奠定了低下但坚实的基

① 见尼采,《瞧这个人》,页306。引文所引的英译文见Walter Kaufmann所译《扎拉图斯特拉如是说》(New York:Penguin Book,1978),页40-41。

础,对社会很有用处。如果人类要在必需的利害关系中共存下去,就必须遵守某些规则,培养某些性格,尊重某些部署(disposition)。人因政治生活之故而需要诸德行。普通勇气就有这种用处:除非大部分公民宁死也不愿蒙羞,否则,他们的母邦将无法维持下去。群体的生存要求各个个体为他们的母邦而赴死。

扎拉图斯特拉承认、但最终鄙弃了为一般的德行和特殊的勇气所作的功利性辩护。随着扎拉图斯特拉与人类的接触逐渐减少,他关于Mut的谈话就渐渐多了起来。在前言里,他试图劝服众人相信,人类需要通过制造超人来超越人类自身。他败得很惨。因此,在第一卷里,他只是在一个名为花斑牛镇的地方教育和劝诫一群门徒。在第二卷里,他又重新传播和捍卫他的学说,不过,这次他选择了一个更孤高的地点,即幸福岛上(Blessed Isles),也许对听众的挑选也更加严格。他终了还是与这些门徒们道别,并在第三卷里回到他孤独的山顶。他现在几乎是跟自己讲话,并且充分认识到这一努力的危险和问题。①

我们必须描绘出对德行作辩护的发展过程,以使《扎拉图斯特拉如是说》第三卷对勇气的讨论能够粉墨登场。为了简洁起见,我们不得不无情地大刀阔斧,而这就无法完美地忠实于原书的复杂性。

扎拉图斯特拉认为自己的任务就在于对所有德行的再次评估和重新评估(revaluation and transvaluation)。传统德行需要进行重估,因为上帝之死使得德行丧失了根基和依据,变得专断而无常。由于上帝之死,人必须停止做人。在这之前,人是由对上帝的信仰和依靠上帝的存在而生的诸德行构成的。比如,过去会认为,人当善待其同类(a man owed his fellow man a good deal),仅仅因为他是上帝的孩子。传统的德行教诲基于上帝的存在(或者至少以各种超验标准的存在为基础),视所有人类为同等的造物、同样地有罪(或者至少以超验标准看来,所有人都有欠缺)。

由于上帝之死,人必须必要地多于他之曾是,成为超人;或者少于

---

① 关于扎拉图斯特拉日益加重的孤独,参见拙作《尼采的苏格拉底观》(*Nietzsche's View of Socrates*, Cornell University Press, 1974),页 241-69。

他之曾是,成为末人。[①]超人将需要新的德行,因为旧的已经不足信了。旧的德行旨在把人塑造成一个有用的畜群成员,而非一个独特的自我,并且旧的德行错误地强调吝啬——一种布尔乔亚的小气,而损害了奢侈,或曰放纵的挥霍。旧的德行缩小了人类,而不是鼓励他们成为他们之所是。[②] 扎拉图斯特拉试图给人类树立一些新的道德法版。这些法版必定只能是半成品,因为,独特之人自身的独特性给诸普遍规则设定了界限,以便它可以有望被遵从。[③]

扎拉图斯特拉提供给我们许多他实现或半实现的再次评估和重新评估的例子。在第二卷的第一个演讲里,他把智慧变成了"野性的智慧",使它摆脱了逻辑小气的束缚,摆脱了逃避矛盾、并造出连贯性这一偶像的那类论证。扎拉图斯特拉野性的智慧已经不再是传统哲人所热爱并拥有的那种智慧了。确实,"野性的智慧"更接近于诗歌,而非更接近传统的哲学。[④]

正义受到了再次评估:它的传统重心在于平等,而现在则让位于等级、阶级秩序和万物不平等这一新的重心。尤其参看扎拉图斯特拉对"平等的说教者"做的演讲,在"论毒蜘蛛"一节。[⑤]

很明显,适度(moderation,节制)这一德行会抵制所有对它的重估。重新评估就会涉及激进化,而一个被激化了的适度就不叫做适度了。因此,扎拉图斯特拉用另一个文字游戏就简单地把它打发过去。他强调适度(Mässigkeit)与平庸(Mittelmässigkeit)之间的相似性。[⑥]

还有一些德行也在扎拉图斯特拉手里受到了类似的对待;比如,审慎(prudence)这一德行就几乎变得面目全非。[⑦] 然而,我们故意只在这四大德行中寻找证据。现在我们开始考察漏掉的那一个。

---

① 见《扎拉图斯特拉如是说》的前言。Schlechta 编本,页 277 - 91。
② 同上,页 417 - 22。
③ 同上,页 443 - 61。
④ 同上,页 343。
⑤ 同上,页 356 - 59。
⑥ 同上,页 420。
⑦ 同上,页 396 - 99。

勇气是怎样的一种情况呢？也许它根本不需要再次评估或重新评估，因为它不缺乏任何东西，也不需要任何增补。我们可以争辩说，这里没什么好添加的，因为扎拉图斯特拉没在勇气上面挑出任何毛病来。他不认为勇气可鄙，也没说它一句坏话。

即便如此，人们很容易发现，勇气得益于增饰（adornment）。尼采的术语学使人逐渐得出这一结论：勇气，Mut，能够通过变成 Anmut 而得到提高，而 Anmut 是一种和蔼、优雅；最后，Mut 变成 Grossmut，字面意为伟大的勇气，含义是灵魂崇高（great-souledness）、宽大慷慨。扎拉图斯特拉在那篇名为“论高尚者”的演讲中把这些术语连接到了一起。这篇演讲谈的是把人类提升至真正的美。[1]

然而，我们却不能仅仅停留在对勇气的增饰这一需求上。扎拉图斯特拉必须完成对勇气的真正重估。因为勇气与复仇的精灵、沉重的精灵有太多联系。而后者是扎拉图斯特拉致力加以克服的。[2]

勇气与权力意志类似，因为它总是伴随着克服（overcoming）。战士致力于对外克服敌人，而在内心克服对死亡的恐惧。克服最后被证明是一项持续的工作，因为事物都抵制被克服。反抗是勇气要面对的外部与内部敌人的共同特征。

这个世界呼唤勇气，但同时也规限勇气的范围。显然，绝无办法来克服时间及其破坏以及时间的流逝这一本性。[3] 在时间里，所有人都会死；时间嘲弄人类所有的热望，把人类的所有作品化为烟尘。

在时间的残酷统治下，勇气可作为一种痛苦的围栏。它滋生出对它不能克服之物的愤恨。有勇气的人就像一个用他的头不停地去撞击硬墙的人。

尼采有一些术语来描述勇气的凝乳（curdlings）。Mut，勇气，也很

---

① 见《扎拉图斯特拉如是说》的前言。Schlechta 编本，页 372 - 75。

② 关于复仇的精灵，可参看：同上，页 357、395；关于沉重的精灵，可参看：同上，页 305 - 307、406 - 11。

③ 尼采在他的早期论文《论历史对生活的用处与滥用》中表述过这一观点。参看 Schlechta，前揭，卷 I，页 345。

容易变成 Schwermut,字面意为沉重的勇气,含义是忧郁(melancholy)。[①] 或者它还可能堕落成 Unmut,意思可以包含气馁(discouragement)、乖戾(grumpiness),甚至不愉快(disgruntlement)。在气馁之中,啃噬的寄生虫把高的败坏成低的。[②] 尼采在处理对勇气造成的伤害时,他对语词的把玩不应该蒙蔽我们的眼睛。我们要清楚,尼采一直认为勇气是必需的,并且在《扎拉图斯特拉如是说》当中,对勇气的需要继续存在,并且随着论争的深入,这种需要越发强烈。[③]

最后,我们必须再次做一个粗线条的描述,并概括一下《扎拉图斯特拉如是说》论证的发展过程。在第一卷,扎拉图斯特拉主要关心的是上帝之死带来的后果,最重要的后果就是人能够而且必须停止做人,而要成为超人。第二卷里,我们清楚了尼采的权力意志教义。扎拉图斯特拉对这一教义的发现——或者说是创造,立即揭示出与权力意志相关的深刻问题。人能够成为可以意愿一切的动物(the animal who can will anything),但不再有任何上帝或超验的标准去引导他的意志。此外,时间那一去不返的无情流逝嘲笑着人类所有意愿的力量,嘲笑他的权力意志。

为回应这些及类似的问题,《扎拉图斯特拉如是说》第三卷就成为必要,这样,扎拉图斯特拉就能够意愿相同者的永恒复返。人通过肯定一切、通过对世界的本来面目说是,来弥补上帝之死。他在给世界的献祭(consecration of the world)中找到了一个有价值的目标,而不再需要对彼岸的渴望。并且,如果万事都无限地重复发生,人就可以通过意愿未来从而意愿过去;人就能够成为他自己的起因。勇气的这一严酷转向可以被变形(transfigured)。扎拉图斯特拉思考着这些深刻、虽算不上莫测的想法,再次陷入孤独之中。

勇气马上成为焦点,而扎拉图斯特拉对它的赞颂也达到了高潮。第三卷的第二个演讲名为"论相貌和谜",讨论的是扎拉图斯特拉关于

---

① 关于涉及到 Schwermut 的特征,参看 Schlechta 编本,卷 II,页 310、335、405、468－69、501。

② 尤其参看同上,页 401。

③ 同上,页 433。

相同者的永恒复返的谜一般的相貌。为了实践意愿永恒复返这一可畏的任务,扎拉图斯特拉必须鼓起勇气来与沉重的精灵(侏儒)战斗、与压倒他的阴霾战斗、与使他远离绝对肯定的失望战斗。因此他说:

> 但我心中有某个东西,我叫它勇气:它杀死了我的一切忧伤。勇气命令我静静挺立,并说:"侏儒,我与你势不两立!"——
>
> 勇气是最佳杀手,勇气在进攻:每次进攻都伴有军乐声。
>
> 人是至勇的动物:他以勇气征服了一切野兽。他伴随着军乐也征服一切痛苦;人的痛苦乃是最深切的痛苦。
>
> 勇气也杀死崖畔的晕眩:人在何处不与悬崖为邻呢!观察本身不就是观察悬崖吗?
>
> 勇气是最佳杀手:勇气也杀死同情。同情是最深的悬崖:人对人生的观察有多深,他对痛苦的观察就有多深。
>
> 进攻的勇气是最佳杀手:它还杀死死神,因为它说:"那就是生命吗?好吧,再来一次!"①

上面这段话值得详加说明,但对于我们的目的而言,两个评论就可以提供足够的解释了。

首先,我们必须注意到,在这个节骨眼上,勇气或血气得到如此程度的赞美,使得它几乎成了权力意志本身的同义词。比如,勇气因为使人克服了人的动物性并由此成为人而受到好评。它大概也能因为使人克服人性从而成为超人而受到好评。尼采时常用这样的词语来描绘权力意志。

其次,在这一段的基础上,我们可以直截了当地陈述我们之前只能暗示的东西。勇气非常重要,因为它不仅是一种道德德行,也是一种智识德行。当心智(mind)面临生命全面而绝对的无意义时,勇气是心智最需要的品质。这一无意义必须加以肯定,否则复仇的精灵就会

---

① 关于涉及到 Schwermut 的特征,参看 Schlechta 编本,卷Ⅱ,页 407 - 08。

侵蚀我们,而我们就会面临一个充满苦难与愤恨的敌对世界。事实上,应该意愿那最无意义的东西。因为,如果我们意愿永恒复返,我们意愿的就是所有可能的世界中最没有意义的一个世界。在这个世界里,万物不断重复,一遍、一遍、再一遍,没有韵律,没有道理。当真理不再美丽时,人们需要勇气去面对、去追求真理。真理可能是个女人,[①]而这个女人可能又老、又糙、又丑。[②]

这样的勇气得到了赞扬,但这并不意味着勇气就可以不受重估。我们再次诉诸尼采对词语的运用来作为指导我们的方式。

对人的重估意味着人成为超人;Mensch 成为了 übermensch。《扎拉图斯特拉如是说》承载了、也许超载了许许多多这样的词语——尼采常常给这些词语加上 über 或 unter 的前缀,即 over(或 super-)与 under(或 sub-)。[③] 那么,有一种超级的勇气(over-courage 或 super-courage)吗? 确实有的。

übermut 的字面意为超级的勇气(over-courage 或 super-courage),跟有些德语词一样,这个词似乎已经有了自己的生命,以至于在日常使用中已不再经常跟勇气有联系了。它的意思是戏耍(playfulness),甚至是恶作剧(prankishness)。扎拉图斯特拉几乎把它与 Mutwille 互换,而 Mutwille 的字面意思是勇气-意志,有淘气、嬉戏、使性子的含义。

在某种程度上,恶作剧式的戏耍就是扎拉图斯特拉心想的人类未来。人类曾经是骆驼,背负着道德义务的重担。随着上帝之死,他们成为狮子,破坏性地实践他们的意志。但由于狮子运用他们的意志,却没有一个明确的目标,他们就成为虚无主义者。精神最后的变形意味着人必须变成孩子。孩子在玩游戏时从来不为、也没有必要为这游戏有没有意义而烦恼。他们的游戏在言谈上驳倒了沉重的精灵,在行动上拒绝了沉重的精灵。[④]

---

① 参《善恶的彼岸》序言,Schlechta 编本,卷Ⅱ,页 565。

② 同上,页 328-30。

③ 尤见前言,同上,页 277-91。

④ 同上,页 294。

在《扎拉图斯特拉如是说》的第三卷里，扎拉图斯特拉对 übermut 和 Mutwille、对戏耍和恶作剧不吝赞辞。一旦他得到了这两者所需要的力气，他就开始赞扬这种力气。超级的勇气取代了世俗的合理性；而在橄榄山上的一首歌里，扎拉图斯特拉用恶作剧替代了沉重的虔诚。[①]

扎拉图斯特拉在意愿永恒复返之后洋溢的喜悦（exuberance）在“另一支舞曲”中迈向巅峰。题目影射第二卷的那支舞曲。在那首舞曲中，生命嘲笑并臭骂了扎拉图斯特拉。而现在，扎拉图斯特拉已经可与生命并肩而行（equal of life），他为自己成为生命的爱人而感到欣然自得。在理解永恒复返之后，他理解了生命。作为生命的爱人，他可以用爱怜的词汇来呼唤它。在这首歌里，扎拉图斯特拉充满爱意地称生命为一个顽童——一个 übermut。[②]

勇气给超级勇气让路；更高的戏耍征服了沉重的精灵；权力意志甚至在克服它自身的时候也继续存在；当人们以接受的、甚至感激的态度来面对世界时，福佑就会伴随在他对永恒复返的意愿左右——然而，《扎拉图斯特拉如是说》唤起的与其说是胜利的肯定，毋宁说是悲哀。

这种感觉很大程度上是因为这本书使我们意识到，克服所伴随的胜利之音只鸣响一瞬间。然后，时间开始做功，而我们必须准备下一个任务。因此，这本书只不过从一个角度增强了我们对勇气的体验。我们除暴安良、捍卫良好的理想，然后觉得我们已经战胜了自己的怯懦，从此就会一路勇敢下去。第二天却发现什么都没有改变。暴徒渐渐灌输着恐惧；人们开始令人作呕地迫切希望丢弃良好的理想：人们又重新成为懦夫。

在《扎拉图斯特拉如是说》的第四卷即最后一卷里，扎拉图斯特拉度过了一个幸福的中午，那时“世界是完美的”。但中午过后就是下午，接着是夜晚；时光在流逝。[③] 整个最后一卷都持这一洞见。也许，

① 参《善恶的彼岸》前言，Schlechta 编本，卷 Ⅱ，页 413、416、423 – 24。

② 同上，页 471。

③ 同上，页 512 – 15。

扎拉图斯特拉这次进入了超人的等级。超人征服了怜悯这一人性 - 太人性的感情。这一感情使普通人远离他伟大的任务。但是,扎拉图斯特拉还必须继续抵制怜悯所施加的诱惑。

大体上,我们可以说,《扎拉图斯特拉如是说》第四卷作为扎拉图斯特拉对永恒复返的辉煌意愿,其调子比我们想象得要沉默、柔和得多。比如,第四卷有一首诗,关于"沉重的勇气"(Schwermut,忧郁),一首"忧郁之歌"就写在同名的那一节里。[①] 我们可以争辩说,这首歌不是扎拉图斯特拉唱的,而是由最后一卷中那些怪异的"更高的人"、那些魔术师唱的。可这却无法解释为什么尼采希望以他自己的名字、用"酒神的赞美歌"(Dionysian Dithyrambs)实实在在地来吟唱这同一首歌。[②]

勇气的确在整个《扎拉图斯特拉如是说》中得到了它应有的价值。哲学的传统也许没有给血气以完美的公正,而在尼采的作品里,它得到了它应得的东西。

问题在于,血气是带着复仇得到自己份内之物的。最后,尼采的人类世界似乎就只剩下血气了,也许还有致命且垂死的怠惰(sloth)——末人的特征。

反过来,抗击怠惰的血气却又变得很难与无焦点的能量、与狂暴区分开来。它从不考虑目的,也无法把自己设定在一个目标上。一些东西甚至在规限血气时都能使血气显得高贵。面对这些东西,血气缺乏尊严。——尼采已经否定了所有这些东西的存在。勇气也许能够说明整个人类的史前史,[③]而当勇气得到它的份内之物时,却没有任何真实的依据可以为这件事欢欣。

于是,我们不会惊讶,扎拉图斯特拉关于勇气所做的最后一个评论,就是把它比作带着骄傲俯瞰深渊。[④] 时间不断流逝着,深渊继续直面着人,血气也无法给人带来幸福。

---

① 参《善恶的彼岸》前言,Schlechta 编本,卷 Ⅱ,页 531 - 36。

② 同上,页 1240 - 42。

③ 同上,页 534。

④ 同上,页 524。

柏拉图《王制》中的王者、哲人和僭主

帕尔默(Michael Palmer) 著

娄 林 译

苏格拉底在《王制》核心之处提出哲人-王的悖论(473 c-d),[1]并且强调了这个悖论的哲人王概念(472a、473e)。但这个建议对格劳孔来说,却非悖论,而是震惊(473e-474a);其震惊程度,更甚于苏格拉底关于性别平等和废除私人家庭的建议。我们——作为柏拉图的文化后嗣,对哲学生活的辩护惊人地成功——很难对格劳孔的震惊表示赞赏;事实上,即便想让我们留意于此,也相当困难(参 Bloom,页130)。但是,为什么哲人王的建议使格劳孔如此震惊,为什么苏格拉底却对此满腔盼望,为什么甚至——或者特别是——对苏格拉底来

---

① Eva Brann,〈《王制》中的音乐〉(*The Music of the Republic*),载《圣约翰评论》(*The St. John's Revie*)39(1989-1990)期:页1-103(下引 Brann 处,只注页数),详细地探讨了《王制》作为完整乐曲的结构。我所有关于《王制》的引用,均来自《柏拉图的〈王制〉》(*The Republic of Plato*,第二版,Allan Bloom 翻译并笺注。New York:Basic books,1991),并采用标准的斯特方编码。我的阅读从一开始就得益于布卢姆的笺注(下引 Bloom 处,只注页数);之后也明确受惠于施特劳斯的《论柏拉图的〈王制〉》(*On Plato's Republic*),见《城邦与人》(*The City and Man*,Chicago:Rand McNally,1964),页50-138(下引 Strauss 处,只列页数);也为我阅读伯纳德特做好了准备(如果可能的话):《苏格拉底的第二次航行:论柏拉图的〈王制〉》(*Socrates' Second Sailing:On Plato's Republic*,Chicago:University of Chicago Press,1989)(下引伯纳德特处,只注页数)。

讲,它又非常成问题,在能够理解这些疑问之前,我们必须要察觉到格劳孔的震惊,察觉到其他仍未被注意却值得留心的事实。

少年(卷一)

在《王制》开端一句,我们从苏格拉底处得知,"昨天"(327a)他与柏拉图的弟弟格劳孔一起,下到比雷埃夫斯港,在他们意欲上返城镇之际,[①]两人被玻勒马霍斯和柏拉图的另外一个兄弟阿得曼托斯为首的一伙朋党拦截。这伙朋党"显然"(327c)来自纪念的游行队伍,苏格拉底和格劳孔刚才就身处其中。[②] 紧接着的对话里,他们问道,苏格拉底和格劳孔晚上是否可以留在比雷埃夫斯港,格劳孔——可从没人问他——代替苏格拉底作了三次回答(327b-328b)。如此一来,苏格拉底就留在比雷埃夫斯港,并且与其余人一同来到玻勒马霍斯的父亲克法洛斯家里。

克法洛斯正在家中大宴宾朋,其中最惹人注目的是来自卡克冬

---

① 此处"下到"原文为went down,"上返"原文为back up,down与up所表达的路径和上下的方向,去的时候是"下",返回的时候则是"上",把这与洞穴影像相联系,可能具有足够的深意。赫拉克利特:"向上的道路和向下的道路是同一条道路"。那么,究竟是向上,还是向下?究竟是怎样的道路?也许一开始,苏格拉底就提醒我们关注道路的问题。

另外还要注意比雷埃夫斯港,这场戏剧的发生地。它距离雅典城区大约6里,是雅典的商业中心和民主派的堡垒,聚居大量外国人,民风混乱(参Bloom,页440),而且关于著名的"三十僭主"革命,柏拉图在《第七封信》里这样说:"领导这次革命的有五十一人,其中十一人在城区,十人在比雷埃夫斯港。"(译者前言 i,《理想国》,柏拉图著,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,1986。下引只注页数。)这样一来,这场戏剧何以发生于这个港口,其中大可考究。——译注

② 这就是它如何对苏格拉底"显现"。《王制》中所有对话与事件均由苏格拉底叙述,就像他"昨天"感受到的一样。"今天",苏格拉底是向谁"重述"这些?向柏拉图吗?苏格拉底以他那种方式(327a、327c)向柏拉图介绍他自己的那些兄弟,这可真够诡异。向柏拉图和一群人么?接连两天之后,他会发现,与"昨天的情形"大不同,竟然有两群不同的人愿意倾听如此冗长的对话,且无人打断,这可真是壮观(参Strauss,页50-62;Benardete,页58-59)。柏拉图曾给予我们最长的苏格拉底讲演,不是《申辩》,而是《王制》。Brann(页78)提出,《王制》不是向任何人转述,而只是苏格拉底在对自己操练毕达哥拉斯的"回忆"说,回忆前一天的交谈而已。

(Chalcedonian)的著名诡辩家忒拉叙马霍斯。事到如今,苏格拉底对格劳孔早先何以卤莽就一定了然于胸,因为事实在于,柏拉图的这两个兄弟与玻勒马霍斯共谋,在玻勒马霍斯父亲家里安排了这场当面交锋,交锋双方是著名的宴会客人忒拉叙马霍斯和未被邀请的凡夫苏格拉底。[①] 苏格拉底渐渐明白,他已成为这个共谋的牺牲品,这在某种程度上可以解释,他何以后来对克法洛斯粗鲁无礼(特别是在328e、329e、331c-d)——至多也只能如此;这也可以解释,克法洛斯未觉过多尴尬,不过一笑置之,而玻勒马霍斯却迫切地赶来支援乃父,因为父亲受辱于苏格拉底之手,他一定觉得有几分驰援的责任(331d)。[②]

与克法洛斯交谈中途,开始了对正义的讨论;但是苏格拉底从未询问克法洛斯,他将如何定义正义。苏格拉底问克法洛斯,他拥有万贯家财的最大好处是什么,苏格拉底更愿意在克法洛斯对此的回答中抽取正义定义,可是,苏格拉底抽取出的正义定义是不是一个全然合理的推论,这也不甚清晰(330d-331d;参 Strauss,页 67-68)。然而,玻勒马霍斯援引西蒙尼德斯以支持其父的观点,他也明显同意苏格拉底的看法,认为自己理解西蒙尼德斯对正义的定义:对朋友好而对敌人坏(331e-332d)。但是,苏格拉底最终能够说服玻勒马霍斯,正义的定义不可能是西蒙尼德斯的定义,或者任何一个有智慧的人的定义,倒不如说,正义属于僭主或富翁(比如克法洛斯),因为在他们可以他们的权力和财富行事这一点上,人们评价甚高(335e-336a)。

很可能,如果不是苏格拉底与玻勒马霍斯的全部讨论,那么至少他们讨论的最后一节,其真正指向在于忒拉叙马霍斯,他对讨论的反应,苏格拉底已经观察良久;忒拉叙马霍斯认为,人类可能的最好生活是僭主的生活(344a-b;参 Strauss,页 73;Benardete,页 20),在为其观

---

① Brann(页 21)与 Benardete(页 110)都指出,第五卷开始处对苏格拉底的"拦截"是一场"共谋",但他们都未认识到,这与开启整个对话的拦截,是同一个拦截。

② 因为克法洛斯一开始就宣布,他无意继续与苏格拉底交谈(328d),Bloom 认为(页 312),不可以把苏格拉底粗鲁地对待克法洛斯,解释为将克法洛斯排除在对话之外的理由。如果苏格拉底没有迫他回答一些问题,克法洛斯可能离席更早。Strauss(页 66)认为,苏格拉底开篇对克法洛斯的提问,至少是"得体的典范"。

点张胆辩护时,他如猛兽突然爆发(336b)。忒拉叙马霍斯和苏格拉底彼此知根知底(337a、338b、350d);事实上,也没有人对忒拉叙马霍斯的立场感到奇怪(358c)。

与忒拉叙马霍斯一番纠葛争论之后,在这些他可能收取费用的学生听众面前,苏格拉底成功地令他尴尬不已(参 345a),即使不是驳倒了他,也完全使他混乱不堪(350d-e;参 Strauss,页 74,Strauss 则认为忒拉叙马霍斯只因燥热而脸红;参 Benardete,页 28)。在这个比雷埃夫斯港之夜,忒拉叙马霍斯的尴尬与缄默——卷一结尾处的困惑[①]——是这场关乎正义的交谈令人满意的结论:至少令苏格拉底心满意足;因为他对我们做出结论,"昨天"对正义的讨论,他还没有真正开始,只是在他所关心的范围内算是个了结。[②]

王者(卷二~四)

然而,格劳孔无法满意这个对正义讨论的困惑结论。因此,对苏格拉底来说,这个结论也就转变为一个前奏;因为,据说格劳孔对一切事物都勇气难贾,仅仅让忒拉叙马霍斯对颂扬僭主生活的讨论沉默不语,格劳孔可不能这么勉强默认:所以格劳孔想——或者至少在众听众面前如此声称——要一个对忒拉叙马霍斯的真正驳斥(357a-b)。看起来,对格劳孔而言,忒拉叙马霍斯仿似一尾被施以魔法的蛇,却没有被驳斥(358b)。于是,格劳孔故唱反调,提出质疑(358c-d,以此显示,自己比忒拉叙马霍斯更加狡黠,忒拉叙马霍斯则不够狡猾,不敢公然宣布自己是群羊之前的恶狼;参 Bloom,页 339;Benardete,页 29)。格劳孔将重提忒拉叙马霍斯的讨论(358c-362c),但所植根基却更为深厚,即 physis(或自然)与 nomos(或宗法)的哲学区别(这贯穿了他

---

① "*aporia*"这个词语是柏拉图描绘苏格拉底的关键词,参《凯若斯:古希腊语文教程》(上册),刘小枫编,上海:华东师大 2005 版,页 466。——译注

② 这个交谈不那么"今天",因为苏格拉底几乎从未表现出,对哪个细节会缺少一丝热忱。"几乎":是说除了罕见的例外。参见 342d、350c-d;参 Benardete,页 9、43。

的整个冗长演说,但在 359c 处特别明显)。[①]

格劳孔自忖是一个真正的男人中的男人(hos alethos andra, 359b),而且显然还有着良好的理性:苏格拉底在开始自己的讲说之前,特别强调了格劳孔的男子气(andreiotatos,357a),并且告诉我们,他对格劳孔与阿得曼托斯二人的天性(natures)大为惊异,由前者开始对苏格拉底的挑战,后者则继之完成(367e)。[②] 格劳孔被僭主生活吸引,或者说,至少被政治权力与政治声望吸引;他继续忒拉叙马霍斯的讨论,极其严肃地认为僭主的生活是至高的政治生活。事实上,对这种非正义的生活,格劳孔与阿得曼托斯能否表达出有说服力的赞同看法,而不是他们本身就相信非正义生活,苏格拉底对此颇为怀疑(368a)。但是,无论格劳孔对僭主生活的迷恋是否模棱两可,他对政治生活的迷恋却毫不含糊;这就是苏格拉底对格劳孔进行再教育的基础,也是格劳孔灵魂"转向"的基础(参 508c - d、514d、515c、518c - 519a),苏格拉底施以的这个转变贯穿了余下的谈话。

苏格拉底回应格劳孔与阿得曼托斯的挑战时声称,实际上他无法遭遇这样的挑战;但他若漫步走开,则是不虔敬的行为,因此他思忖处理这个挑战的策略,以避免不得不与之遭遇,至少根据这个策略自身能够避免。他建议,与其像两兄弟对他挑战的那样,在个人灵魂之中寻求正义,不如共同建立一个"言辞中的城邦"(city in speech),以在其中勘察正义与非正义的起源。他提出城邦之于个人灵魂,恰如大字之于小字;对眼力不尖的人而言,看清小字是个挑战,那就在努力看清小字之前,有能力阅读处于某个更广地方的大字,[③]这对他们可真是天

---

① Benardete(页 39)评论道:"格劳孔不仅是《王制》里第一个引入天性[physis]这个词语的人,而且第一个引入词语理念[eidos]。"

② 在这篇短文里,我几乎专心致志于苏格拉底对格劳孔的教育方式,"昨天",格劳孔以苏格拉底唯一的伙伴身份露面。这不是说,苏格拉底对阿得曼托斯没有教育目的;他当然有;但是这是不同的,因这两兄弟的天性——如同他们的言语之中所反映出的不同——不同而采用不同的教育(参 Strauss,页 90 - 91)。

③ 这里"更广",原文为 bigger,与苏格拉底的发问"一个城邦是不是比一个人大"(368e)里的"大"都是 bigger,不过后者希腊语词源为 koinon,意思是"一般的"、"公众的",更重要的是,koinonia 是一个政治社会的经典术语(参 Bloom,页 443)。——译注

赐之福,“当然,如果它们真的碰巧相同”(368d - 369a)。[①] 和往常一样,苏格拉底的程序还是可疑的:一切都倚赖这个“如果”。但是,如果我们的眼睛不够锐利,无法看清小字,那么无论我们如何彻底地学习阅读大字,我们又怎么可能知道,小字是否与大字相同呢?虽然这个程序不可能建立这种同一,可是一切都依靠大字与小字的同一(而不是仅仅相似即可)(参 Benardete,页 45 - 46)。不管这个程序如何成问题,但是——苏格拉底自己后来也强调了这点(435c - d、504b - c)——它却支配了《王制》里对格劳孔的教育。

苏格拉底与阿得曼托斯建立了第一个城市,或者确立了这个城市的最初步骤。它产生于人类的多种需求这一事实,一方面,每个人有不同的能力,另一方面,不同的能力奠基于人的不同天性;这样的“最起码需求的城邦”将由四到五个人组成,为满足他们共同的需求提供各自不同的能力(369b - 370b)。支配余下对话的原则在这里奠基:“只有一个人摒弃其他任务,只做顺其天性的事情,只在恰当时候做事,这样每样东西才会变得更富足,更好,更容易。”(370c)[②]在阿得曼托斯的城邦变得完备之前,“一大群人”(371b)就加入其中,在这一点上,苏格拉底对城邦里正义和非正义置身何处大为讶异;与他们【苏格拉底等】认为的什么事物一起,正义与非正义才成为现实呢(371e)?

阿得曼托斯对此没有头绪,一点也不让人吃惊,苏格拉底没有答案也不令人讶异,他更愿意怡然自得地描述,城邦里的人采用何种生活方式,直到格劳孔打断了他的悠然(327a - b;参 Bloom,页 348)。格劳孔认为,阿得曼托斯和苏格拉底幻想了一个猪的城邦,它们一定是在一场没有调料的盛宴之中(372c - d)。苏格拉底更愿意把阿得曼托斯的城邦称为真实的或诚实的健康城邦,但他也欣然同意格劳孔的看法,认为这是奢华与狂热城邦的起源(372 e)。狂热城邦的奢华将需要占据更多的土地;而不是像在阿得曼托斯最初的范围内做的那样,

① 郭、张译为:“……有人发现别处用大字写着同样的字”(前揭,页 57)。——译注

② 郭、张译为:“每个人在恰当的时候干适合他性格的工作,放弃其他的事情,专搞一行,这样每种东西就会生产得又多又好”(前揭,页 60)。——译注

仅仅分配充足的土地以供城邦之需;苏格拉底更愿意在解决格劳孔的需要时,强取邻居块地,这会导致战争的问题,也就在此,一个更深的需要自然出现:城邦的全职军队(373d-e)。城邦中人不够男子气而不足以自卫,在这样的看法面前,格劳孔展露了他的男子气;他一定使人想起他们的约定,一个人不可能以多种技艺完成一项优秀的工作(374 a)。战争是为了保卫城邦,这一点的重要之处在于,它使得城邦的一部分人必须处理战争问题,这变得尤为真实——这部分人就是护卫者,他们如是称呼(374c-e)。

什么样的天性最适合这些护卫者?一个天性的显著之处在于它的血气(thymos)(357a-b)。可是他们怎样才不会以暴力对待同伴与城邦民人?怎样才可以对自己人文雅,而只对敌人残酷(375c)?经由天性,他们实现了对高贵之犬的安排,这大概也会确立,他们所寻找的守卫者的天性,这份天性,不会和在自身之中的惊奇天性对立;更惊奇的是苏格拉底补充的话,这些有血气的人如同高贵之犬,也必须像犬一样(甚至不是高贵之犬!),他们的天性必须是爱智慧—哲学的(375d-e)。苏格拉底在《王制》里以这个悖论引入了哲学,当然这不是说以混乱的方式引入。①

那么,找到他们寻求的天性之后,对这些护卫者实施怎样的教育才是最好的?这会有助于我们理解言辞中的城邦里正义和非正义的起源问题吗(376c)?苏格拉底对此既不会长篇大论,也不会不置一词,不过"格劳孔的兄弟"当然认为,这样确保了相同讨论的延续;因此,就像悠闲的人们在神话之中讲述神话,苏格拉底也同意说,他和阿得曼托斯将要教育言辞中的人(376d)。

格劳孔就这些护卫者的音乐教育的形式和内容,做了一定篇幅的

---

① 参 Bloom(页 350-51),他认为,声称犬从天性上讲是智慧的,并不是严肃之谈。Mary Nichols,《苏格拉底和政治共同体:一场古代论争》(*Socrates and the Political Community: An Ancient Debate*, Albany: SUNY Press, 1987。中译见,华夏出版社,2006 年版),页 206 注 14(下引 Nichols 处,只标页数),不同意这个看法,她认为,这个对照比它初次出现要更加"严肃"。不论严肃与否,我们只需表明,《王制》在这里首次提到哲学,使我们转向了爱智慧的灵魂里的血气问题。

讨论(376e-398b)——他们会被教授新的“神学”(379a),对地狱有新的理解,一个英雄意味着什么,包括对护卫者不能放肆大笑的责难(388e)——之后,就重新进入谈话,并且大笑着再次占据被他的兄弟篡夺的位置(苏格拉底的对话者的位置),在更严格的歌曲和旋律意义上讨论音乐,最后结束于——适时地——对公正或美的爱欲的讨论(398c-403c;参Strauss,页100;参Benardete,页67)。虽然较之于音乐教育,体操教育最终证明并不缺少对灵魂的真正教育,特别是关于血气部分,但这部分讨论只在音乐教育之后被提及,而且甚为简短(410b-c;参Benardete,页59,他主张,音乐教育为了爱智慧的天性,而体操教育则是为了血气)。

接着,必须决定,在这些人之中,谁将统治城邦,谁将是被统治者(412b),谁将成为“完美的护卫者”,谁是“辅助的护卫者”(414a-b)。就统治者而言,至关重要的判断标准在于,统治者必须为城邦着想(412d),苏格拉底就此提出“高贵的谎言”(414b)。虽然苏格拉底先前已经断言,他们已经完成了教育和培养形式的讨论,但如果“高贵的谎言”不是对“完美的护卫者”进行教育的确切基础,那么至少也是城邦的“辅助的护卫者”的教育基础(414c)。

就解释城邦中的“高贵的谎言”来说,没有人会不抱期望;可是阿得曼托斯希望善的生活不仅正义而且悠闲(364a),因此,面对强加给辅助的护卫者的严酷生活条件,他犹豫不决(415d-417b)。他需要苏格拉底对这些人的不幸生活给予辩解(419a)。如果这样的生活真是人的至幸,那么苏格拉底也不会觉得奇怪(420b),可是他意欲离开这点,而从天性方面给城邦里的每一群人分配他们的那份幸福(421c;参465d-466a)。不过,苏格拉底向阿得曼托斯确保,对护卫者做出的诸种要求并不沉重,力图以此减轻他的关注;实际上,只要这件唯一伟大的事——他们的教育和培养(423d-e)——被完全充分地护卫,那么,这些就将变得轻而易举。至于那些苏格拉底没有丝毫余兴的东西,会被抛离出讨论之外——对妇女的所有权,婚嫁以及生育孩子——只要可能,这些将会按照那句谚语安排:朋友之间一切共有(423e-424a)。只要护卫者从开始——对年轻人进行教育的起点——就建起他们的

屋舍，一切都会妥当；立法者应远离庙宇的建设、祭品的供奉，以及其他任何属于神明、精灵和英雄之物，属于德尔斐神庙之物；这样，言辞中的城邦得以建立(427b-c)，格劳孔的奢华与狂热城邦，也被涤清热度(399e)。

现在一定可以找到正义了。但是，和苏格拉底与阿得曼托斯建立了最初的城邦后的所为一般，他尽力避免被迫亲自寻求答案；也跟往常一样，现在格劳孔再次打断对话，不允许苏格拉底退却(427d-e；参371e-372c)。

尽管格劳孔施加了压力，苏格拉底还是使用另一个有问题的程序——成问题之处被广泛讨论(参 Strauss 页 105-8；参 Bloom，页 373-74；参 Nichols，页 88-91)——来确定城邦拥有的四种美德("碰"巧只有四种主要美德)：智慧、勇敢、节制和正义。他建议，他们应首先找到并且确定其他三种美德，至于第四种——他们一开始就寻求的正义——将是城邦中设想的完美的善中"剩余"的那个(427e-428a)。但是，为什么城邦中只有四种美德？为什么是这四个？比如，虔敬当如何？毕竟，苏格拉底刚刚提到了德尔斐的阿波罗，提到了他们的城邦之中关于阿波罗之物的安排(参 Benardete，页 82)。格劳孔刚刚提醒苏格拉底，苏格拉底曾说若他不竭尽全力支援正义则不虔敬(427e；参368b-c)。在对辅助的护卫者进行音乐教育时，"教育的最初立足之地即是虔敬"(参 Strauss，页 98)。不过，苏格拉底对此不置可否，继续对话。

因为城邦的最小部分——统治者——拥有"在各种知识之中应当被称作智慧的知识"：真正适合护卫者的技艺(428a-429a)，所以在城邦中发现了智慧——或者良好的忠告。勇敢，或者"政治勇气"，与"更好"的那种对比，也在城邦中被发现，因为战士们已通过教育被训练，保持由法律产生的诸种观点，保持哪些是可怕之物，哪些是不可怕之物的观点(429a-430c；它们也是节制和正义——真正的、彻底的美德——的"普通"和"优美"的再现；参 442e，500d；Strauss，页 108；Bloom，页 378-79，385-97)。

很显然，苏格拉底宁可避免什么构成了节制这一问题(430d)——

已经回到了他成问题的程序上来——,某种程度上,这是因为我们期待在农民和工匠所组成的城邦这一部分里发现,节制是他们拥有的美德,我们却又怀疑,苏格拉底会令我们的期待落空。相反,他在城邦的三个阶层的和谐一致之中寻找到节制;一致在于,更少更好的部分,通过中间部分的帮助,统治着下层的大多数(430e - 432a)。[①] 在苏格拉底描述了城邦中节制的作用之后,城邦诸善还有何"剩余",可以归之于正义,这依然含糊不清(参 Strauss,页 105 - 6;Bloom,页 374;Nichols,页 91;Benardete,页 88)。因此,苏格拉底警告我们只是在意见的领域里思考,也就不足为奇。

那么,正义在哪里?格劳孔无法辨识。然而荒谬的是,他们最初创建【城邦的】规则之时,正义就已经在他们脚边盘桓,"每个人必须履行城邦中的一项任务,这是最适合他天性的任务"。只履行"并在意自己的分内之事,而不是一个劳碌者……如果这能以某种方式实现的话,这可能就是正义"(432d - 433b):除却这条规则的一定形式之外,城邦中的正义再无其他。因此,"生意人、辅助者和护卫者诸阶层各行恰当的事,只在意自己在城邦中的分内之事——这就会是正义,就使得城邦正义"(434c)。我们处于《王制》十卷中途的第四卷,政体——这个对话录的标题 politeia——业已完备,正义已被寻到。那么,为什么还需要六卷,还需要这超过一半的卷数?"这可能",像 Strauss(页 105)评论的那样,"是整个《王制》里发生的最奇特的事情"。

首先也最重要的是,格劳孔已经忘记了小字。这个理念(eidos)是否也适用于个别的人,是否适用于那里的正义(434d)?如果是,那么很好;但如果不是,如果在个人身上,一些差别会呈现,那么他们必须回到城邦,检视城邦;然后,"把它们(大和小)放在一起加以考究",苏

① 人类灵魂中的节制美德又当如何?它是灵魂中有关食欲的部分,控制着有节制的饮食欲望吗?与计算的和精神的部分和谐工作吗?或者,它是愤怒的意志能力,压抑强烈的不加节制的食欲?还有许多其他的可能(参 Strauss,页 107 - 8;Benardete,页 86 - 88)。解释苏格拉底介绍的勒翁提俄斯(Leontius)的故事,是理解这些问题的本质所在。欲了解更通彻的讨论,详见 Strauss(页 109 - 12),Benardete(页 91 - 102)(参 Brann,页 40 - 41;Bloom,页 375 - 77;Nichols,页 92 - 93)。

格拉底说,“让它们像棍棒一样摩擦,我们就可能使正义突然迸出火花”(434e - 435a)。

现在,无论人的灵魂是否像城邦一样有三种形式,这都不是他们偶然遇到的末节问题(435c)。在他们继续讨论之前,苏格拉底警告格劳孔,为了精确地把握这个基础问题,他们将不得不踏上一条更绵长、更深邃的道路;在迄今为止的讨论中,他们使用的程序,将不再能为他们提供任何基础;但迄今为止,他们所采用的方式值得他们再次使用——也就是说,这并不是值得的方式(参 504b - c)——这可使格劳孔满意,所以也可使苏格拉底满意(435d)。

格劳孔和苏格拉底选取的捷径,很快就导致结论:事实上,人的灵魂有着和城邦的三个部分相对应的三个组成(435e - 441c)。灵魂以同样的方式,因同样的事情而智慧;以同样的方式,因同样的事情而勇敢;当各个部分着意于自己的分内之事时,正义,也以城邦同样的正义方式而正义(441c - e)。

我们已经找到了正义之人,正义的城邦,其中正义为何,我们并不期望这些是绝对的谎言(444a)。格劳孔同意苏格拉底的看法,认为个体的正义是灵魂一定程度的健康、美和善的条件;根据这一点,他还自愿承认,他和阿得曼托斯展示给苏格拉底的挑战,引起了关于言辞中的城邦的整个讨论,现在看来,他自己都觉得可笑(444d - 445a)。看起来,苏格拉底已经完成了虔敬的义务——如果不是哲学的——没有漫步走开,虽然他并未真正地遭遇阿里斯通三个儿子中的两个所提出的挑战(参 368a - c)。

格劳孔乐意接受所有这些,虽然苏格拉底不断提醒他,不要如此匆忙;当然是因为这一切都还成问题;但目前,我们无心于此。我们宁可关注,格劳孔和阿得曼托斯都已充分认识到,这个城邦是最好的城邦,一定程度上是因为它拥有智慧,它所以拥有智慧则是因为其中有智慧的规则,他们完全没有意识到,苏格拉底的意思是,哲人应该统治他们的城邦。很显然,哲人拥有智慧——至少在不得不进行统治的任何方面来说——这一概念却完全没有出现在格劳孔与阿得曼托斯的脑海里。

无论如何,格劳孔对他们的讨论来到终点,颇觉满意。但是,苏格

拉底坚持推进,他们现在要考虑邪恶的多种形式;更确切地说,在无数邪恶中值得注意的形式,即相对于政体类型来说,灵魂的四种典型性格(445b－c)。然而,他们却不允许苏格拉底继续推进。他再次被玻勒马霍斯和阿得曼托斯打断;事实上,苏格拉底是被整个群体打断,甚至包括忒拉叙马霍斯,他完全以自己的方式成为苏格拉底的"朋友"(449a－450c;参 498c－d)。阿得曼托斯指责苏格拉底窃走了争论中的整整一节:他先前断言,如同妇女和孩子,朋友之间当一切共有(423e),而现在,他对这个特别的断言之意不做任何解释,就假定讨论可以继续(449c)。苏格拉底的对话者认为,孩子如何生育和培养,从根本上关涉到政制的正确与错误之间会导致的所有差别(449d)。苏格拉底承认,他曾意图未经深入就漏过这个,因为这样会从头开始搅起一窝蜂的讨论(450a－b);但是,他也承认,应该来完成"妇女戏剧",因为现在男子戏剧已经完成(451c)。

哲人(卷五～七)

《王制》第五卷里,关于三次"浪头"(457b)有个最值得注意的事实却极少被评论:这些年轻人没有找到第一个和第二个不可避免的浪头——性别完全平等和废除私人家庭——但他们确实发现"第三个浪头"——哲人－王——不可能不经深思熟虑即可接受。此外,这也恰好是苏格拉底的期望。设若,去问一个对《王制》不熟悉的当代读者——或者说实在的,一个熟悉的读者吧——让他预测,关于像对正义社会的要求一样的三次浪头,这些年轻人接受它们可能遇到的难度到底多大,那么几乎可以肯定,绝大多数人只有往后才能了解。当代读者希望的是,一群古雅典的贵族青年小伙,寻找相对来说能够认同的哲人－王概念;寻找关于妇女共有和儿童培养的稍被认同的概念;以及关于性别完全平等的这根本不被认同的概念。事实上,与我们当代人的希望完全相反,这些年轻人的反应在于,当代读者以为《王制》中的偏见的东西,他们却做了洒洒数卷的健谈(参 Bloom,页 390)。

苏格拉底告诫他们要注意,他被迫推进细谈的两次浪头——他的

对话者期望仅仅讨论这两次浪头;第三次浪头的出现完全出人意表(参 Benardete,页 122)——他们可能承认,他们对它们的可能性和好处疑虑重重(450c - d;参 456c)。然而,他们达成一致,认为男女可能完全平等(451d - 456c),也会对城邦最有好处(456c - 457c)。第二次"浪头"——所有妇女和孩子都归全体男人共有,废除私人家庭——关于它的可能性和好处有着更大的怀疑(457d);怀疑之大以至于苏格拉底要求,允许——格劳孔想当然地以为——他把可能性的问题放到以后再谈(457e - 458b)。当然,除了"高贵的谎言"之外,"一些谎言"(459c)是必需的;这并不是说乱伦得到神的同意(461e)。当苏格拉底提醒格劳孔,他们已经从关于第二次浪头的可能性问题上开了小差,这时候苏格拉底把这个困境搞得更糟糕,他这么做仅仅是为了唐突地转换主题(或者,至少是明显地改变主题),转移到在战争中他们自身的行为问题上来(466d - e;参 Bloom,页 388;Benardete,页 120)。

格劳孔最终失去耐心:如今,他已经变成了一个对他们言辞中的城邦无比热心的信徒,除了使他们的新政体变成现实之外,他无心再听其余(471c - e)。但苏格拉底可不愿使格劳孔满意,其实,早在他相当详细地提醒格劳孔他们讨论的真正目的之时,就该如此(472b - 473b)。但这并不是要证明建立这样一座城邦的可能性,事实上,在言辞上,他们已经建立起这个城邦;而是为了理解完美的正义的人所采用的一个方式。严格地说,事实上,言辞中的城邦的可能性问题与讨论的真实主题——谁是完美的正义者的问题,谁是极不正义的人的问题,以及完美的正义或极度不正义与人类幸福的关系问题——并不相关。特别是因为这些原因,苏格拉底遥遥无期地推迟"认识"他们城邦的问题。(像 Benardete[页 123]所评论:"格劳孔要求认识言辞中的城邦之善,这种要求就确切地衡量出,他在《王制》中究竟【对苏格拉底的对话】有多么不理解。")

苏格拉底称"第三次浪头"是"最大的、最艰难的"——他已经告诉我们,这意味着关于它的可能性和善最成问题(457d)——"悖论的"(472a);而不是,"非常悖论的"(473e):

> 除非哲人成为统治的国王,或者那些现在被称为国王和元首的人能够真诚切实地追求智慧,使政治权力和哲学合一;而那些天性之中,只能通达其中之一的人必须被摒弃出去,城邦中无处安置这些病者……否则,不仅对于人类而言,而且对我们现在言辞描述中的由天性而来的政体来说,都不会在可能的范围内,领悟太阳【是怎么回事】。(473d - e)①

但是,这些话对格劳孔却不仅仅是悖论:它们是挑衅的词语。苏格拉底是否期盼,能够这样说却不会挑起暴力?在格劳孔看来,哲人应该统治的概念实在荒谬,或者更加糟糕(473e - 474a)。

然而,按照苏格拉底的看法,这个反应——他完全预料到了——是因为它忽略了真正的哲人是谁这个问题(许多人都这样忽略,如果不是人们普遍忽略的话)(474b - c)。真正的哲人像格劳孔那样,首先是有爱欲的人(474d)。(苏格拉底在评价格劳孔的性格是有爱欲的时候,格劳孔打断了苏格拉底,这可能是因为这里苏格拉底与爱欲(eros)相联,而这在目前为止的对话里受到谴责,所以格劳孔,一个"真正的男人"不愿意哲学与爱欲关联[475a]。)②苏格拉底继续对话,不仅"通过相当详尽的讨论"(484a)向格劳孔——他既是真正的哲人,也是一个赝品(474b - 484a)——解释,而且向他证明,因为哲人拥有四种主要的美德:智慧、节制、勇敢和正义——因为真正的哲人是他们言辞中的城邦的个别化身,这就在完全的意义上使得哲人应该统治他们的城邦(484b - 487a)。

阿得曼托斯的阻断,可能是《王制》里对苏格拉底的最聪慧的异

---

① 郭、张译为(前揭,页214 - 215):"除非哲学家成为我们这些国家的国王,或者我们目前称之为国王或统治者的那些人物,能严肃认真地追求智慧,使政治权力与聪明才智合而为一;那些得此失彼,不能兼有的庸庸碌碌之徒,必须排除出去。否则的话……对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷,永无宁日。"这里值得注意的地方是最后一句,see the light of the sun,这里的"太阳"和后面的洞穴讨论,有着很大关联。——译注

② 在《王制》的中心对话——哲人 - 王的悖论——之后,教导爱欲(eros),或者欲望的改变极其重要:事实上没有资格谴责爱欲(eros),这就转向了一条上升到与血气(thymos)相对的道路(参 Strauss,页110 - 12;Brann,页42 - 43;Bloom,页392;Nichols,页134)。

议。在苏格拉底的聪明的问答游戏里，没有人能够击败他；但是，真理却并未因为他赢得这些论辩而受到影响；真理对任何拥有洞悉它的眼睛之人都简单明白。绝大多数人已届青年，仍在哲学身边游荡，最终沦为怪异、甚至丑恶之人，极少有人不是如此，至少在政治生活里，他们有沦为无能的缺陷。(487 b－d)。

苏格拉底承认，阿得曼托斯对哲人的感受无疑正确，至少有关政治无用的范围内可以这样说，如果这不是他们的恶的话；但是这需要通过一个"影像"(487d－488a)来解释：《王制》中一系列伟大影像中的第一个——"船"的影像。

按照这个影像(488a－489a)，船主伟岸强壮却几近耳聋，视力糟糕，并且无知，他一直被水手们纠缠，他们无休止地内讧，以试图能够驾船航行。没有人曾被教授航海技艺，他们竟都否认这项技艺，若谁有他见，认为有这项技艺存在，甚至可教，他们就会把他处以死刑。他们不停地乞求船主，控制船只。有时，他们会得逞。有时，如果他们乞求说服船长未遂，则诉诸武力，屠杀或者驱逐他们的对手，使用催眠药剂使船主昏睡，独自操控船只以达到他们自己的便利。这些"水手"认为，航海的技艺就是攫取船舵的技艺，无论是运用说服策略还是武力手段；其余一切，他们都以之为无用。在如此船上，舵手若集中注意于真正的驾驶技艺，而不是攫取这艘船的控制权的技艺，则被称作无用，这是否有任何惊奇之处呢？

在苏格拉底看来，无须过多思虑就可以看出，真正的舵手在这艘船上的困境就是城邦中真正哲人的困境；船上水手就对应着当前城邦中的统治者(489a－c)。真正的哲人在政治上难展其用，就可以作如上理解。但是那许多完全邪恶的"哲人"又怎样呢(489d－e)？

首先，苏格拉底提醒阿得曼托斯注意真正哲人的天性——非常有爱欲的天性(很容易就联想到对爱、生育和分娩的描述)(489e－490b；参 Bloom，页 462n9)——然后提出教育的问题，城邦要为这个极其特别的天性做好准备。按照苏格拉底的看法，城邦中称之为善的东西，对这些善的教育，会败坏少数具有完美哲学天性的人中的绝大多数；若这些最好的天性被提供不适当的教育，又缺乏神的眷顾，那么它们

就会败落为最坏(491a - e)。

这样来说,城邦中谴责“智术师”败坏青年的众人,实际上是“最大的智术师”,他们仅仅按照自己所愿塑造城邦中的所有人——以他们自己的影像(492a - c)。而且,如果这些“教育者”失败的话,就以羞辱、罚款和死刑惩罚他人(492d)。真正力图对抗这样对年轻人的政治教育就显得愚蠢(492e)。事实上,即使那些通常被大众冠以“智术师”的也不过是奉承而已,与不能教化的大众无异,且大众的智术教育者诽谤了真正的哲学(493a - 494a)。在这样的境况之下,一个有天分的、幸运的年轻人逃离崩坏的机会何在? 此外,若有人力图将这个天赋异秉的年轻人从大众及其奉承者中解救出来,他会不会遭遇严酷的政治后果(494c - e)? 这样,那些极少数适合哲学的年轻人几乎总是被引向他处,被败坏;也正是这些被败坏者,会对城邦,对个人做出滔天大恶(495a - b)。于是,哲学身陷孤寂,成为下等掠食者的牺牲品,这些掠食者不合哲学天性,一部分人是无用之徒,更多的却是恶人(495c)。然后,我们要注意,有两种人使哲学蒙羞:空有哲学天性却无哲学培养,不具哲学天性却与哲学为伍。这个至关重要的暗示是,当哲学被向她迎面而来的错误之人(就是说,政治天性)伤害,城邦亦然,也被错误的人(就是说,哲学天性)伤害,他们以为“人生[并无]任何伟大之处”(486a),却扑向政治生活(参 Brann,页 94 - 95;Nichols,页 113)。

无论如何,只有极少的一群人以适当的方式继续与哲学相伴,这包括苏格拉底自己。这个小群体清楚地知道如何着意于自己的份内事:避免参与政治生活(这来自苏格拉底著名的精灵,它曾拯救苏格拉底),政治生活里没有人真的可以依靠正义的帮助,然后脱离困境,再讲述其中原委(496a - e;参 Benardete,页 148 - 49,关于苏格拉底如何保持优雅,至少在两种意义上可以这么说)。没有一个现存的城邦例外于这种统治(487b)。

可能任何一个城邦试图掌控哲学都很艰难,同样,苏格拉底希望坚持(这也是苏格拉底何以有更充足的理由,去爱格劳孔或柏拉图,而非真理),有些力量强迫哲人们接管城邦,并且城邦也遵从他们,这样的情形可能发生;或者有神迹激发王者的儿子——甚至王者本人——

对真正哲学的真正爱欲(499b－c)。一个国王之子能天生具有哲学天性,也碰巧能够接受真正的哲学培养,这是否可能呢(502a－b)?

那么,接下来要讨论的是,什么样的学习和训练组成了真正的哲学教育(502 c－d)。当然,它可能不得不是最伟大的熏习:早先我们说过,要准确领会人类灵魂的正义、节制、勇敢和智慧问题,仅有一条道路可供行走,如今我们则行进在更长的道路上。曾经,无论这些讨论多么没有价值,却还可能精确,可是到目前为止,这种精确也显得无比缺乏(504a－c)。

在过去的对话中,苏格拉底多次提及他心目中的伟大学习:善的理念(505a)。按照 Strauss(页 119)的看法,这里介绍的"绝对难以置信的"理念学说,也同样出现在柏拉图其他对话录的讨论里,但都没有人曾成功地给出一个令人满意的或者清晰的概括;所以,现在也不应该有此期望。虽然如此,对于苏格拉底令人眩目的"太阳"、"分界线"、"洞穴"的影像展示,我们还必须要有所表达。

阿得曼托斯想知道,苏格拉底是否认为善就是知识,是快乐或者其他(506b)。苏格拉底以通常被称为苏格拉底式的回避方式,表示了异议(506c;忒拉叙马霍斯更愿意称其为苏格拉底习惯的反讽,337a):若一个人缺乏知识,是否可以假定他可表达出他的叵测观点?苏格拉底刚刚把格劳孔的兄弟叫做"真正的男人"(506b),他可能因此而被激怒,遂打断对话,绝不允许苏格拉底在如此接近完成【对善的规定】的时候从讨论中抽身而出;所以,苏格拉底必须完成,即使关于善的讨论只是建基在先前关于正义、节制和其他讨论的不适当的水准上(506d)。但是苏格拉底依旧设置障碍:即使格劳孔催促不已,他仍然不愿意表达他关于善的看法;他将仅仅就貌似善的孩子和与善最相似者,表达他的观点(506e)。而且,他这么说的时候将面露微笑。

首先,苏格拉底区分了可见事物的领域和理念的领域,后者要凭借智力方能领悟,而非视力(507b)。然后,他说,在可见事物的领域里,光所起的作用和善在智力活动领域的作用类似(507d－e;参 Strauss,页 119,他指出,苏格拉底所说的"善的理念"和"善"是同义的)。可见领域的光的来源如果不是太阳,那将是什么存在(be-

界线分割的最低部分事物的名称。Eikasia 是灵魂“看清影像作为影像”的能力(Klein,页 114),是从所有其他存在中区分出人类存在的能力。克莱因(页 119)解释了 eikasia 如何始终在分界线上的运转,解释了怎样“在我们的思维中运用一种 eikasia,它区别于可见事物领域里的运用”,他把这称为“推理想象”(dianoetic eikasia)。因为这种能力,我们可以理解可见领域的事物,以某种方式依赖于智力领域的事物,以某种同义的方式依赖一个“原物”的“影像”。①

借助分界线,苏格拉底声称可以阐明,灵魂如何能够从对阴影和倒影的领会,从最低标准的存在,攀升到对观念(eide)的领悟,对最高标准存在的领悟;其上是善的观念的统治,一个以“超越存在,在地位和能力上超越存在”的方式的存在(509b;Brann [页 56] 认为,善本身“超越存在”,它本身不能被分界线画定到任何地方)。克莱因(页 125)注意到,苏格拉底构建了这条线之后,立刻呈现了洞穴的“影像”:

> 这个“影像”给了我们一个操练基本想象(eikasia)能力的机会……以便我们可以指出“被影像”的洞穴回溯到一个“真实的”洞穴。但是,与此同时,我们的推理想象(dianoetic eikasia)能力使我们理解,“真实的”洞穴是我们周遭熟悉世界里的自然(nature)和城邦生活的影像。

克莱因继而注意到,苏格拉底带领我们同时在影像、洞穴和分界

---

① Bloom 就分界线给出了一个大概的图表,按他自己的说法,“某种程度上貌似如此”(参 Bloom,页 464):(译注)

智力世界(to noeton)	理念(eide)	智力(noesis)
	数学知识(ta mathenatica)	思维(dianoia)
可见世界(to horaton)	事物	相信(pistis)
	影像(eikones)	想象(eikasia)

线的路径向上攀升,并以此对他的探讨给出结论(页125)。①

苏格拉底坚持,他欲使我们理解的,只能够通过连接洞穴的影像和分界线的影像,并使二者作为一个整体,我们才能领会;但这一点不能过多强调,因此,这里我们更愿意从这条分界线开始讨论。我们将把线上的可见领域与洞穴影像中的洞穴做个比较,把从洞穴之中攀升到洞穴影像之上的地方,与灵魂从可见领域攀升到分界线的影像里的智力领域做个对观(517 b)。

通常会认为,这意味着分界线的影像和洞穴的影像是同一事物的两次不同方式的言说;但是实际上并非如此.它意味着两种影像并置一处,在这一次表达一个事物。那么,那个一个事物所指者谁?答案还是想象(eikasia)。

洞穴的影像是说,我们教育中的天性的影像,以及教育中的天性缺失的影像(514a)。当然,洞穴影像再现了政治生活:统治者和被统治者共同组成了洞穴里的囚徒(516c - d)。这些囚徒终身被缚腿颈,以致不能转身,他们只能直视前方洞穴的后壁,墙壁上投影着各种关于人和动物的人造物品和雕像。这些人造物品放在囚徒身后,由其他人沿着大路运载而来,在囚徒和物品间设置一道墙壁,他们在墙壁上展示这些人造物品,这即是囚徒面对的墙壁上的"影像"之"原物";洞穴内的火光远远越过所有这些人的头顶,藏于他们的身后。这些运载物品的人,有的发出声响,其他人则哑然无声(514 a - 515a)。除了洞穴墙壁上投射的诸多影子,这些囚徒是否曾看见过他们自身和其他人?是否看见过他们身后运来的某些物件?当运载的人发出声音,这些囚徒是否猜测过,有某些东西越过阴影发出声响(515a - b)?之后,当他们互相谈论这些影子,他们肯定会相信,他们讨论的是存在(beings)本身,这样就误将人造物品的影子当作真实的事物(515b - c)。

苏格拉底接着描述,"解除禁锢,矫正迷误之后"(515c),这些囚

---

① Brann,《想象世界:总和与基质》(*The World of the Imagination: Sum and Substance*, Lanham, Md.: Rowman& Littlefied, 1991),页37,认为,虽然我们说灵魂"攀登"分界线,但指出,"分界线意味着阅读当自上而下"。

徒将会如何。这会有两个主要阶段:首先,转身环视洞穴(515c - e);其次,攀离洞穴,观看高地(515e - 516c)。在第一个阶段,从任何方面看,被释的囚徒都必定是被迫的:他被迫站立,转身面对洞穴里的光亮;他感觉到身体疼痛、情绪悲苦、思维混乱;他坚持相信,洞穴内壁上的影子比它们的"原物"更加真实,而这"原物"迄今为止完全被他忽略。在第二个阶段,一旦这个囚徒从洞穴中获得自由,就不再有什么逼迫:他徐徐适应、熟悉【洞穴】上面的新环境,渐渐能够明了他的美丽新世界,存在愈加清晰。一旦他终于在太阳自己的领域洞悉太阳本身——通过它本身,他将会理解,从根本上,太阳是他和他洞穴中被缚的伙伴曾看见的所有那些东西的根源;当他回忆洞穴,回忆起那里对智慧的错过,他会对自己的自由心怀感激,对那些囚徒则充满怜悯。相对于洞穴内的囚徒,他对影子有最睿智的洞见,对洞穴内(囚徒们)秩序有最远瞻的预言,可是他将不会再对那份荣耀和奖赏有丝毫欲望。他宁愿像荷马所说:"匍匐尘世,做他人的奴隶,做蹇者的奴隶",遭受一切,也不愿意再参与囚徒们的人生和浅见(516d)。

当然,这段引用是奥德修斯在下界见到阿喀琉斯的时候,后者所做的哀悼(《奥德塞》XI,489 - 91)。苏格拉底在更早的地方就引用过这句诗行,并且更直接更完整:"我宁愿匍匐尘世,做他人的奴隶 /做资财微薄、人生渺茫者的奴隶 /也不愿统帅所有业已消失的亡灵"(386c)。[①] 这里的讯息再清楚不过。这个自由的囚徒会像阿喀琉斯评价地狱里的存在一样,评价洞穴内的生活;从洞穴中获得自由与做洞穴内的囚徒之间的区别,和生死之间的区别一样根本;自由的人宁愿遭受任何困苦,也不愿统治洞穴,即使后者意味着,他可尊享其他囚徒的荣誉、盛赞、奖赏和权力;这就是说哲人宁愿遭受万苦,也不愿作为哲人 - 王统治洞穴。(不久,苏格拉底将从更加极端的方面比较进出洞穴的生活:这是从冥王哈得斯到诸神的攀升,这种攀升就叫做"哲

① 参见《荷马史诗:奥德修纪》,页 144,杨宪益译,上海译文版,1979 年。杨先生的译文采用散文体:"我宁愿活在世上作人家的奴隶,伺候一个没有多少财产的主人,那样也比统率所有死人的灵魂要好。"——译注

学"[521c]。)

洞穴之火再现为城邦中善的版本。恰如火确实有些类似于太阳,火光有些类似于阳光——否则无论如何它也不能流泻光线——因此,每个城邦中善的版本都有些类似于善,否则它不能够作为城邦而运作(或者即使作为强盗团伙:参351c-352c)。如同尼采的查拉图斯特拉在他前往诸多土地的旅行中所见,每个民族的头顶都悬挂着一片善的标牌(《查拉图斯特拉如是说》卷一,第15节:论一千零一个目标)。①

苏格拉底描述了自由的囚徒将处于怎样的情形——返归洞穴,借此完成了他关于洞穴影像的介绍。突然从光亮之地进入洞穴,他会发现双眼被黑暗浸染;当他的双眼还在黑暗的浸染之中——这可是一段相当的时间,如果他不得不就阴影形成的判断,与那些永恒囚徒进行论争,他将会被施以嘲笑。他们会讥讽他,他从洞穴之上返回,却双眼腐蚀,力图攀升的企望不过徒劳而且愚蠢。最初是解放者使他脱离枷锁,并且强迫他踏上漫长艰苦的攀升之路,因此之故,洞穴里的人是否想杀死这个解放者(516e-517a)?我们的推理想象(dianoetic eikasia)让我们确知,这个"影像"的这一部分的"原物"显然是雅典城内苏格拉底的命运。

格劳孔的灵魂已经完全"转变"。即便哲人-王这个悖论建议经过条分缕析,他仍然备觉震惊,并反对这个理念。但是,之前他是关乎城邦的看法而震怒(473e-474a),现在他是因哲人-王的看法而震怒。迫使哲人统治城邦——他们本可以有更好的生活可能,却使他们选择了糟糕的生活——将是骇人的不正义(519d)。而且事实上,格劳孔是对的,这有悖于城邦自身对正义的定义(参Brann,页20-21;

① 此处尼采原文是:Ein Tafel der Güter hängt über jedem Volke. 徐梵澄先生译为:"一张至善之标榜张于每一民族上"(《苏鲁支语录》,页54,北京商务版,1992年)。这里需要指出的是,正是在这一节里,尼采第一次表达出"强力意志",并且是紧接着作者所引用的这句话,强力意志与绝对善的问题。尼采还说,"要成为创造者必须总是摧毁",罗森评论道:"……为什么苏格拉底在《理想国》中告诉格劳孔,为了建立正义城邦,他们必须把所有10岁以上的人送到农村,留下孩子来灌输思想。苏格拉底并没有提到这样的事实:为了把孩子与他们的家庭分开将需要暴力;尼采则是相当坦率的人。"(参《启蒙的面具》,罗森著,吴松江、陈卫斌译,沈阳:辽宁教育,2003年,页127-130)。——译注

Bloom,页 407;Benardete,页 180 - 81)。正如 Benardete(页 195)的评论:"即使在最好的政体里,'哲人 - 王'之间的连字符也不能取消这两个要素之间的分歧。"完美的城邦绝对不可能(Bloom,页 409;参 Strauss,页 127),甚至之前苏格拉底就排除了它的最后一丝可能,认为每个哲人 - 王(和王后,540c)必须在十岁之后,从城邦之中剔选出来(参 Strauss,页 124 - 127;Benardete,页 124、128 - 29)。《王制》真是"曾经写下的对政治理想主义的最伟大批评"(Bloom,页 410;参 Strauss,页 65)。

通过船的影像,展示的是,因为说服城邦接受哲人作为统治者艰难重重,故而"哲人 - 王"颇为疑难。然而借助洞穴的影像,我们认识到,与如何说服真正的哲人接受王权的问题相比,上述问题显得苍白无力甚至毫无意义。实际上,由于这违背了他们真正的兴趣,说服将不可能:修辞术当然并不足以【说服哲人】(参 Brann,页 20;Bloom,页 407)。

分界线和洞穴的影像作为一个整体,教导我们为什么(为了解释西塞罗)是苏格拉底第一个向天界召唤哲学的降临,并使其安居城邦,甚至把她介绍给私人家庭,向她询问有关好坏之物的问题;换句话说,为什么苏格拉底是政治哲学的奠基人(参 Benardete,页 152 - 153)。

在分界线上,想象(eikasia)这种人类灵魂的能力,能够洞悉一个影像之为一个"原物"的影像。灵魂在分界线上的攀升影像开始于"影像",通过想象(eikasia)"原物"的那些物体而相信(pistis)可见的领域,继而通过推理想象(dianoetic eikasia)而从可见领域攀升到智力领域,最终到达理念(eidi)的思维活动。但是洞穴中人没有进行想象(eikasia);实际上,他们不能:他们完全没有察觉到,洞穴内壁上的影子还存在"原物"。此外,如果他们进行想象(eikajsia),他们灵魂所攀升到的"原物"本身将还是"影像",而不是真正的"原物"。洞穴中的"原物"是人造物品(在洞穴之外,没有提及任何人造物品)。这些"人造物品"由诗人们制作,再经墙外大路上的搬运者运送这些人造物品

和雕像【随后】,它们的影子就在囚徒们的眼前一一展现。[1]

这些“诗人”没有被绑缚在洞穴之中:如果愿意,他们就可以自由离开。诗人在洞穴之中,这是因为诗作为诗,洞穴——只有洞穴——才是它的家园。如果一个诗人从洞穴中获得自由,并且真诚如是,他就会成为一个哲人;同样,要想哲人下到洞穴,欲使他和其他囚徒交往,他就要成为一个诗人:这就是柏拉图对话的形式。事实上,哲人-王必须要成为诗人-王:“诗人是人类未予承认的立法者”(Benardete,页223)。

分界线和洞穴的影像作为一个整体教导我们,形而上学太过热切地使自身忙于存在问题,却冒着自身永远向存在关闭的危险,因为它从洞穴中解放自身【的意图】遭遇了失败。作为一个整体,这个影像向我们展现了我们对存在的关联来自天性——自我-认识(自知之明self-knowledge)——自我-认识的开端是我们意识到自己是被缚绑的。(像Benardete在页185评论道:“没有自我-认识,就没有离开洞穴的攀升”。)洞穴是我们天性和教育的影像(514a)。人类天性——包括个人自己的天性(认识你自己)——只有在它的天然环境里,即政治生活的洞穴里才可以正确地习得。

自我-认识是为了自由,它的重要性在洞穴影像中的下列事实中被揭示出来:就它们各自本身而言,囚徒们能够观察到阴影-墙壁上的“影像”,来自真实的存在,一个可信的“原物”,而不只是人造物品的影子。在它们各自影子的单独实例之中,囚徒们可以有想象(eikasia)的能力。人类雕像在囚徒们的身后运送而来,它们的影子和囚徒们自己的影子之间的矛盾之处可能会被观察到。此外,苏格拉底在讨论中描述了记数和计算(523c-e),“诸如区别一二三这样最简单的事情”(522c),这是把灵魂从生成吸引到存在的第一步学习(521d),所以囚徒们也可能使用自己的手指记数和计算;毕竟,他们的腿颈被缚,

---

① Bloom(页428)评论道:“诗人们是关于诸神的唯一可信的老师。”然后,更值得注意的是,洞穴的影像对诸神只字未提。把分界线和洞穴影像并置,暗示了“神”只存在于洞穴之中。

而不是手臂和手指。[1] 只有通过外者的强力,才可以开始解放洞穴内的个人,如此洞穴影像使我们的阅读悲观不已,而上述的观察则可能减轻我们的这种悲观。[2] 关于苏格拉底本人的解放,洞穴影像还有其他的解释吗?

分界线和洞穴的影像作为一个整体教导我们,政治哲学是第一哲学。如果没有苏格拉底或者柏拉图的政治哲学,哲学将永远滞留在洞穴之中。这就是为什么苏格拉底——政治哲人的典范——一方面会对学习政治生活充满兴趣,另一方面又对参与其中了无兴趣。

僭主(卷八~十)

卷八起始处,苏格拉底要格劳孔回忆,他们是从哪里开始了漫长的弯路的,以便他们能够回到他们出发的地方(543a-c)。值得注意的是,格劳孔回应道,苏格拉底已经描述了善的城邦和善的人(就是卷二至卷四),又打算比较四种差劣的城邦和人,从最好递减到最差(结束于卷四),但是,当苏格拉底要"讲述一个更好的城邦与人"(543c-544a;就是卷五至卷七)时离题了。更值得注意的是,苏格拉底肯定格劳孔的回忆准确无误(544b)。这意味着,第二卷到第四卷的城邦与人,和第五卷到第七卷的城邦与人,苏格拉底明显同意把它们区别为两组不同的对子(参 Benardete,页 190)。它意味着,无论离第五卷的离轨讨论多远,看起来这还应该是第二卷到第四卷——王者的灵魂——中城邦与对应的人的讨论延续,但相当程度上讲,第二卷到第四卷的讨论已终止(假如它曾经是)并且变成对其他事情的讨论。柏

---

① 但是 Benardete(页 172)坚持认为"囚徒们在观察他们自身影像的移动的影子时,在墙壁上投影自己固定的影子,但苏格拉底渐渐从这样的【思考】进路隐退出去"(楷体是我的强调;参 Benardete,页 165-67、171-72)。Julia Annas(《王制导读》:*A Introduction to Plato's Republic*,Oxford:Oxford University Press,1981)在页 252-69 赞许地加以引用(Nichols,214n22-216n26),但她和 Nichols(页 117-19)看起来都遗漏了这些细节。

② 参 Strauss(页 128),他说,洞穴影像"展现了从洞穴至太阳光线的攀升,它当是彻底的、必须的"。

拉图要求我们关注这个事实:他的苏格拉底明显肯定了格劳孔的回忆。他的苏格拉底在这之后,倾尽全力从格劳孔对这个事实的强烈暗示中隐藏自身,以使《王制》中关于"最好的"城邦与"最好的"人的两种不同版本的区别含混不堪,由此柏拉图向我们显露出,苏格拉底已经从"昨天的"事情和对话里认识了格劳孔。

差劣的政体有各式各样的连结,苏格拉底将向格劳孔细致阐述了它们,但是最基本者有四,对应着四种类型的人(544c-d)。苏格拉底说,这意味着,有五种城邦的统治,五种人类灵魂;这就是说,对于最好政体的两种版本之间的区别,和随之立即加以肯定的"像贵族的人"(544e),苏格拉底将它们遗弃不论。他们紧接着必须要仔细审查最坏的人的退落,以便能够就最不正义和最正义的人的比较得出他们对话的结论(545a)。显而易见的问题——格劳孔从未提出过的问题——是:两种"最好的"人的版本之间,哪一个才是最"正义的"?或者,换一个说法:"最好的"人是否就是"最正义的"人?

苏格拉底继续讨论著名的政体退落和与之对应的人,并将它们比作赫西俄德的四个种族:黄金、白银、青铜和铁(546e)。这一退落表现出诸多特征:苏格拉底现在说的,好像"最好的"政体实际上已经存在一样——在短暂的过去——但是对未来而言,却变得不可能。黄金、白银、青铜和铁——四种金属——如何对应五种政体:贵族制度、贪图名誉的制度、寡头制度、民主制度和僭主制度(并没有指出第六种),这还不甚清晰。[①] 贯穿整个退落过程中的是,和政体一样的人,区别于政体中处于支配地位的人;等等。但是目前我们并不关注这些。我们宁

① 赫西俄德只提到四种人类种族,Strauss(页129-33)详细阐释了苏格拉底对其和退落的五种城邦比较的重要性。苏格拉底忽略了英雄时代,如加以使用,它可用来对应民主制度,指出他对民主制度的含蓄赞颂,而事实上这种民主制度对哲学最少敌意(参Bloom,421-22)。我们可能补充,在高贵的谎言里,可以预料诸金属的神话(415a-c):神将四种金属之一搀入人的灵魂,以决定他们属于被指定的三个阶层里的哪一种——黄金、白银、青铜和铁;统治者必须对护卫者备加小心;事实上,政体最终是因为精神的金属混杂才开始衰落(546d-e)。如果我们不让四种金属混杂,我们会发现,其中三种是纯粹的,一种是合金——青铜,是铜和锡的混合。因此,在神话中有五或六种金属,这取决于我们怎么去数;就像《王制》中有五种或者六种政体,五种或者六种人的类型,这也取决于我们如何计数。

愿关注，第二卷到第四卷中的三重灵魂如何在第五卷到第七卷后变得繁复不已，这是中间几卷之后所做的全部工作：欲望（desire）超越了血气（thymos）而提升。正如 Brann（页 43）注意到的，在中间和其后几卷里，灵魂的计算部分有了一个变化了的名称——“爱智”（philosophon，586e）；爱智通常被称作一种 epithymia，或者欲望（举例来说，475b，517b6；thymos 和 epithymia 间的间接关联不可忽略）；“当讨论僭主制度时，关于第一个灵魂的三个部分，甚至很清楚地关联到三种‘快乐’或者‘欲望’”（参看我的注释 10。即本书 128 页，注②——译注）。

在中间几卷之后，许多各异的人类欲望塑造了人类如其所是的种类，以及他们如何与最好的【人】做比较（比如，554d - e）。在我们开始讨论退落中的寡头式的人时，人类灵魂中欲望的统治已经很明显（553 - 554），但是在讨论民主式的人时，欲望的统治甚至更加普遍流行（558c - 561d）。在讨论僭主式的个人之前，苏格拉底希望首先更恰当地区分欲望的种类和数目（571a）。当人熟睡时，灵魂的野性和兽性部分，狼吞食物、虎咽美酒之后，完全将【灵魂的】计算、温顺和统治的部分覆没，在这般迷梦之中，他既不会在与母亲的乱伦欲望，与兽、神的交合意图中有丝毫退缩，也不会羞于面对最无耻的谋杀；而当一个人身心健康并懂得节制时，却为睡眠做足准备，苏格拉底将这两种人对比勘照。【后者所做的准备有三】首先，他给灵魂的计算部分提供恰当的食物；其次，他精心关照灵魂的欲望部分；第三，他同样抚慰血气部分（571b - d；注意，在讨论中，这是第一次改变灵魂三个部分的通常顺序）。爱欲（Eros）自古以来被称为僭主（573b）；甚至也许就是一个僭主（573d）。一旦爱欲（Eros）在灵魂中把自身确立为僭主，这个人即使在清醒之际，也胆敢欲为梦中才会做的事情（574e - 575a）。“僭主就是具体的爱欲（Eros）”（Strauss，页 133）。

“关于美德”，苏格拉底问格劳孔，“僭主治下的城邦和我们起初描述的王者治下的城邦之间，是何种关联？”（576d，强调是我所加）。这只能意味着，二到四卷之间的政体，并不是五到七卷里“更好的”政体之一；但是，格劳孔回应道：“它们完全对立。一个最好，另一个则最糟糕……每个人都很清楚，没有比僭主治下的城邦更不幸的城邦，也

没有比王者治下的城邦更幸福的了”(576d－e)。因为僭主生活最为不幸(578b－c),格劳孔也就因此同意上述看法;僭主生活的不幸甚至超过格劳孔本人曾经描述过的不幸(卷二开始处他挑战苏格拉底时的描述;579d;参 Benardete,页 209)。我们需要注意那次挑战,无论苏格拉底是否提醒了格劳孔,却不由自主地提醒我们,他说僭主是作为一个僭主而为人所知(580a),尽管格劳孔已经说过,那是有着异常正义的声名却极其不正义的人(361a)。

苏格拉底坚持有五种,而不是六种人,他还问格劳孔,如何按照幸福的次序排列他们:王者型、贪图名誉型、寡头型、民主型和僭主型。当然,格劳孔如他被激发的那样排列次序(580b)。苏格拉底玩起格劳孔父亲名字的游戏,然后声称阿里斯通(Ariston)之子已经决定,最好的(ariston)、最正义的人才最幸福,也就是王者型的人;[①]最糟糕最不正义的人最为不幸,也就是僭主型的人;无论他们各自的正义和非正义是否被所有的人和神忽略(580b－c),这都堪称真实。(他们刚刚讨论僭主的不正义,这点没人忽略;可这个事实的重要性,现在格劳孔却已两次疏漏。)

格劳孔还疏漏了新讨论的三重灵魂,他宣布最正义的生活也最好,紧随而来的结果就是,灵魂的三个部分,每一个都有它独特的欲望;因此可以这样对人加以分类,他们是爱智慧、爱好胜利或荣誉(两者合而为一),还是热爱财富(580d－581c)。哪一种才是最甜美的生活,这个争论之中,选择爱智生活胜过其余两种的标准在于快乐(581c－583a;参 Bloom,页 424;Nichols,页 134－35)。最正义的生活胜过最不义的生活(580b－c)之处的第一个证据是王者的灵魂,这里演变为哲人灵魂,对智慧的热爱,即第二个证据。(苏格拉底将“最坏的”与两个“最好的”之中任何一个做比较,以便更深入地教育格劳孔。)

王者与哲人灵魂共同指向了苏格拉底的第三个证据。当整个灵魂跟随哲学部分,则有最好的、最真实的快乐(586e);当灵魂距离哲学

---

① 这里的游戏即,格劳孔父亲的名字阿里斯通(Ariston),在希腊语里的意思就是“最好的”。——译注

与言辞(logos)部分最为疏远的时候,与礼法和秩序(nomos 和 taxis)最为疏远的时候,只能得到最糟糕、最不真实的快乐(587a);因为王者的灵魂贴近礼法和秩序,而僭主灵魂则离其甚远,因此,僭主生活最为不快乐,而王者则最快乐地生活(587b)。苏格拉底最后给所有这些添加了一个相关的限定——"如果我们假定贵族型的和王者型的人相同的话"(587d),但是格劳孔又一次不能把握它的重要性,于是竟然奇迹般地得出结论,王者比僭主生活快乐七百二十九倍(587d)。

绝对不正义的人占有正义声名,但使他渔利的却是不正义(588a－e),为了澄清这一说法的意蕴,苏格拉底现在构建灵魂的最后一个影像。杂色混呈、拥有许多脑袋的温顺并且蛮横的怪兽,它有着再生的能力,这个理念,以及狮子和人的理念【在灵魂里】以某种方式混合。从外部概览,它们勾勒出一个人的单个影像。若有人说,践行不正义有利可图,实际上这是说,如果这个【践行不正义的】人放纵并强化他的混乱怪兽和狮子【部分】,而在内里使人【的部分】几近饿殍(588e－589a),这才能有利可图。如果有人说践行正义于人有利,就是说,灵魂里人的部分使狮子部分成为盟友,以控制多头怪兽,抚育那些温顺的头,而延缓那些横蛮的头的生长(589a－b),这样才是最好。(当然,这是在回忆最初的善的言辞中的城邦和与之对应的人,对人来说,就是人灵魂中的理智部分,在血气部分的协助下,控制欲望的部分。但是,与暂时的欲望高涨——诸多欲望,诸多脑袋——一致的是,这些需要抚育和教化。)

第九卷的讨论结束之处,格劳孔破口而出,他们描述的人虽有着良好的秩序,但却无意于政治事物;苏格拉底以犬起誓——哲人－犬?[①] ——(第三次,也是最后一次,参 399e,567d):至少在他自己合意的城邦(592a),他会有意于【政治事物】。格劳孔认为,这意味着,

① 这里"以犬起誓",即"by the dog"(592a,参 Bloom,页 274),商务译本有误,只粗略翻译为"说真的"(页 386),在 399e 处则译作"哎呀"(页 105),567d 处则翻译出来,"以狗的名义起誓"(页 348)。这里应当注意几个问题,何以苏格拉底要以"狗"起誓?再联系到这几次对话出现的戏剧场景,何以苏格拉底在这些场景下以"狗"起誓?这些问题都必须详加思考。——译注

他要注意先前详细探讨过的言辞中的城邦里的事物,但是苏格拉底纠正了他:他要着意他内在的城邦事物,他要精心呵护自己的灵魂。

那么最终,这就不足为奇:格劳孔允许苏格拉底重新提及正义及其他可以获得奖赏和报酬的美德,无论从数量还是质量上讲,神【的这些美德】与人相同;无论人是活着,还是后世不朽的灵魂里,这些美德也都相同(608-621)。

后来,在苏格拉底叙述的*厄洛斯神话*(Myth of Er,614b-621b)里,没有人能够不注意到,经历了千年之旅的惩罚之后,只有僭主才不被允许选择新的生活,无法重生;因为只有对僭主的惩罚才不可宽恕,并且永恒(615c-616a)。我们也不能不注意到,只有哲人才能够摆脱善恶的轮回(exchange of evils and goods),而这正是大多数人遭受的苦难;因为只有对哲人的奖赏无需宽恕,并且永恒(619d-e)。第一个选择新生的人,因前世在有序的政体里循规蹈矩,而经历了千年之旅的奖赏,如今选择僭主生活,因为他践行的美德只是习俗而成,未经哲学【的省察】(619b-c;参Bloom,页435-36)。

王者、哲人和僭主

在第九卷将要结束的地方,苏格拉底希望他的对话者回忆一下"使他们到达这里的那些言辞"(588b),意指第一卷里忒拉叙马霍斯的论辩;第二卷里格劳孔重又提及,声称人最好的生活是僭主生活。在第二至第四卷里,苏格拉底提出与僭主相反的王者。第五卷里,在关于第一和第二次浪头的讨论里,苏格拉底似乎继续论及二至四卷里王者型的城邦和人,但是第三次浪头,即哲人-王,是第一和第二次浪头实现的必须手段,一旦苏格拉底开始介绍这个浪头,讨论就转移到一个新的维度;以致我们最终在五至七卷里才意识到,一个更好的城邦和人——最好的【城邦与人】一个更好的版本,这是苏格拉底在第八卷开端处明白承认的——已被引入:哲人型的城邦和哲人。

但是已经兴起的整个对话,朝向这个"最好"与这个"最糟糕"的人类生活的交锋,而交锋的目的就是治愈格劳孔对僭主生活的极度迷

恋。然而,问题是真正最好的灵魂,即哲人灵魂实际上并不是最糟糕的灵魂——僭主灵魂——的对立极。哲人灵魂和僭主灵魂其实孪生并辔;但只是兄弟般类似,而非同一:哲人和僭主一样,是充满爱欲的人。这样,Benardete(页 148)能够一并评论说,爱欲(eros)是哲学天性的"本质",而"僭主就是爱欲"(Benardete,页 205,208;参 Bloom,页 422 -26)。

灵魂的三重部分的一些探讨,会使我们得出结论,灵魂的理性、血气和爱欲部分的混合方式有三种基本样式,每一种都再现了《王制》里介绍的三种最重要的人类抉择之一(参见下图)。

王者 (卷二至四)	哲人 (卷五至七)	僭主 (卷八至九)
理性	理性	欲望
血气	欲望	血气
欲望	血气	理性

王者的灵魂,对应第二卷到第四卷的城邦,其中理性和血气相处默契,控制欲望,(参 Strauss,页 110 - 12)。哲人灵魂,对应第五到第七卷中的城邦,其中理性和欲望和谐相处,控制血气。[①] 对应《王制》里最好政体的两个版本,最好的灵魂也有两个版本。僭主灵魂,即最糟糕的人类灵魂,其中欲望和血气相处和谐,压制理性(参 Benardete,页 208)。在一定意义上,哲人和僭主都对立于王者:在哲人和僭主灵魂里,欲望都被释放;而王者灵魂里,欲望则被压制。哲人与僭主的区

① "我们永远也不要忘记,"Strauss(页 110 - 11)写道,"若有哲学爱欲,则无哲学愤慨,欲望关乎胜利,或者愤怒。"(考虑一下 536b8 - c7)Bloom 对厄洛斯神话(Myth of Er)的阅读,则观察到:"在新的诗歌世界,或者在新的苏格拉底世界里,阿喀琉斯不再存在、生存或死亡。相应地,睿智的航海者奥德修斯获取更高的地位。他全部所需,只在于治愈荣耀之爱(血气的一种形式),因而他能够拥有苏格拉底式的隐晦却幸福的生活"(参 Bloom,页 355、376、420 - 21)。

别在于,哲人的爱欲与理性和谐相处,僭主的爱欲则在与理性的争战中充当血气的盟友。

格劳孔极有血气和爱欲,迷恋僭主生活:最危险的混合。他并不是一个潜在的哲人,而是一个潜在的僭主。对他最好的期望只能是,他能够控制他逾法的欲望,协助血气于理性部分,而不论这个理性来自他本人,还是他人的强令。最好的城邦与灵魂的两个样本在中间几卷出现,在第八卷开端处加以确认,正因为上述原因,苏格拉底希望对二者的差别含糊其辞。[①] 这就是为什么,“必须在政治上对僭主加以控制,这让人反感,但在《王制》里没有任何地方削弱这种反感”(Benardete,页 94),甚至,如果对控制爱欲也觉反感,亦同样如此。苏格拉底无力把格劳孔转变为像他的兄弟柏拉图一样的哲人,但是他能够让他不堕落为他叔叔卡米德斯一样的僭主。

色诺芬在《回忆录》(III. vi. 1)中记述,因为格劳孔的叔叔卡米德斯及其兄弟柏拉图之故,苏格拉底对他饶有兴致,并且阻止他进入政治生活。色诺芬的记述是可靠的权威,我们对《王制》的阅读应该与他一致,这一点不足为奇。

① Brann 就最好城邦的两种版本做了评论,但是对二者之间的紧密关联,他却比我看的更加贴切:“因此护卫者的城邦与哲人城邦的区别,如同最佳的模式与其实现的区别;而且现在发现,原来竟是不可能性与可能性之间的区别”(页 23)。

自由的三个概念:康德-黑格尔-马克思

马讷里(Mieczyslaw Maneli) 著
徐长福 译

我们已经进入这样一个时期,其间,几乎每场政治运动、每个政府、每一政党,甚至各教派都试图显出是自由的同党。吊诡的是,在这个多数人还在饱受压迫乃至缺乏基本人权的时代,却没有人承认自己是自由的敌人。自由如今就像娘亲;人人都礼赞她,至少在口头上。可今天的人民却正在自由的名义下被迫害、监禁和折磨着。五到六个世纪以前,邻人之爱被宗教裁判所的折磨者用来证明他们的残忍和挖空心思的迫害的正当性。如今,自由的理念则被用来装饰各种奴役的锁链。这个世界愈加变得伪善,但让我们记住,正如拉罗什富科(la Rochefoucauld,1613~1680)之所见,伪善毕竟是邪恶向德性缴纳的贡品。

为了限制自由而称道自由,要为这样做的必要性找到社会学和政治学的主要理由总会是相对容易的。还有一些学理的理由让政治人物易于歪曲和滥用自由的理念;关于自由有着如此多的观念以致在其基本含义和问题上都存在混乱。

康德、黑格尔和马克思是三位原创者,他们的哲学代表了为自由理念进化所做出的三种贡献。关于自由的这三套十分复杂深奥的理论在不到一百年中就被精心制作出来。它们代表了文明演进的三个

阶段。它们在性质上各不相同,但同时又具有联系。在这些作者的大多数著述中,黑格尔式的扬弃(Aufhebung)是明显的。他们的诸观念互相增补,他们互相否定,同时又互为先驱和继承者,因为时间的先后在这个辩证的交互依存中已变得不重要了。康德、黑格尔和马克思试图回答哲学上关于自由的那些永远不断重提的根基性问题。问题不是由他们发起的,他们的回答也不是最终答案,他们以新的方式提出了问题并将新的追问添加到了旧的列表中。他们达到了先前建立的理论界限,但如黑格尔所见,那逼近边界的人实际上已经跨越了它。

这三位作者都处于最广泛的争议当中。事实上,康德的政治、道德和自由理论,一般都被看作不切实际和缺乏实践意义而遭到排斥。另一方面,黑格尔和马克思则在西方各学术中心位列最不受欢迎的哲学家之中;相反,在另一些国家,他们得到官方的喝彩,而同时又遭到明目张胆的曲解。他们在西方被打上自由的对头的污名,被当作专政、暴力和官僚制度的党羽。他们以各种专跟自由的根基为敌的恶行而遭到指控。

他们三位思想家对自由的哲学已经做出了一种真正历史性的贡献。没有这个贡献,现代的、理性主义的自由概念不会发展成它今天这个样子,起码自由的观念就会依然较为贫乏。许多当代哲学家不愿承认康德、黑格尔和马克思一直是他们学术进展的源泉,因为大多数人反感地看待这样一种学术传承。因此,当务之急就是对历史真相加以反正,至少在一定程度上如此。

一

康德的自由概念是其政治、法律和道德理论的中心。他的很多观念都开启了各种各样的解释,导出了在该主题上不断增长的哲学和政治文献。有件事似乎是无可争议的:对康德的自由概念的分析应当从他对人类的双重本性的区分开始,也就是说,人同时既是一种现象(phenomenon)又是一种智思体(noumenon)。

现象人的存有(human being)是物理世界的一部分,在这个世界

中，人服从自然的规律，是因果链条的一部分。作为一种物理的存有，不可能恰当地认为人是自由的。

但是，人也是一种“在己之物”（thing-in-itself，或译自在之物、物自身。——译者）。他是一种智思体，并藉此享有选择的自由。这个自由是他的人性（humanity）中最重要且最具特色的特征。自由的概念与理性的存在相关联。康德竟至于说，自由是人的唯一的天赋权利。所有其他权利（rights）都是后天的。[①]

对一个人来说，自由意味着他不依赖于任何其他人的意志：

> 自由是独立于他人的强制性意志的；就其趋向按照一个普遍规律跟所有人的自由一同存在而言，它是属于每一个人借由他的人性而与生俱有的唯一的原初权利。[②]

因为人生而自由，由此推得，有一种“属于每个人的天生的平等”，这个平等由他的下述权利构成：“独立于他人的约束，除非在那种事情上他也可以反过来去约束他们。这个权利因此就是每个人与生俱有的性质，他借此有权 [sui juris][③]应当成为他自己的主人。”[④]

康德写道，因为自由是一种“天赋权利”，所以必须假定人也有“讲公道的自然性质（the natural quality of justness）”，[⑤]它作为一种无可怀疑的自然权利归属于人，因为他对任何人已做的任何错事，都不会先于他自己的判别行为。以这个复杂的方式，一个著名的司法理念，即无罪推定，已被重新发现并得到辩护。

康德也从作为一项天赋权利的自由的理念中抽出了契约自由的

---

① 把诸如此类的 right 都译成“权利”只能算作翻译上的方便；严格地说，“权利”本是 right 的形下含义；right 的形上含义跟孟子的“是非之心”有可沟通之处。——译注

② George Tapley Whitney and David F. Bowers, eds. ,《康德的遗产》（*The Heritage of Kant*, New York: Russell & Russell, Inc. ,1962），页 257。

③ 该拉丁词指已到法定年龄者和精神健全者有权处理自己的事务。——译注

④ George Tapley Whitney and David F. Bowers, eds. ,《康德的遗产》（*The Heritage of Kant*, New York: Russell & Russell, Inc. ,1962），页 257。

⑤ 可解作“公道自在人心”。——译注

概念:“就每一个人而言,还存在着共同行为的天生的权利,以便他可以对其他人做出不违反他们的权利的事情,或者除非别人情愿奉让,否则不夺走本属人家的东西……”①

我们观察到属于康德哲学典型特征的那些惊人巧合中的一个:他从纯粹理性中抽引出诸结论,依其所言,这种抽引未以任何方式受到外部现象世界的影响,却跟实践的、社会的、政治的和司法的经验相符合。古代希腊人和罗马人已经懂得,要合理地达成一项民事契约,就要假定各方的平等和自由意志。他们还知道,一个有组织的社会若无一种无罪推定是不可能运作良好的。当然,在绝对主义和恐怖主义政体下的刑事程序中,这个推定得不到一贯的遵守,但对整个社会而言,它决不会被完全否定,也不会被无差别地用于所有社会成员。

当康德将自由和个人无罪的推定相联结时,他是对的。然而,在实践中,在政治生活和司法程序中,这两个观念并不总是出现在一起。历史提供了许多政体的例子,官方声称他们忠于无罪推定,可与此同时民主的自由几乎被缩水成一个无效法案。

另一方面,康德写道,人的自由也应当受到限定,因为它服从理性。由于要理性来控制,自由不能被等同于许可证或不受拘束的欲求。根据康德,自由只能被理解为合理的自由,它是属于理性的,服从“诸规律”和“诸要求”;在所有时候都使用自己的理性,这就是自由。

康德仅仅凭借人有理性的能力这个事实而称人是自由的。罗腾施特赖希(Nathan Rotenstreich)把自由的这个方面叫做“自由概念的宇宙论的方面”。② 在宇宙论的意义上,自由独立于时间和所有感性因素。在《实践理性批判》的序言中,康德写道,单是理性的纯粹实践能力的存在就确立了一种先验自由的存在,他也称之为绝对意义的自由。被实践理性的纯然规律所证明的自由,是纯粹理性乃至思辨理性的整个系统的拱心石。纯粹理性有三个基本因素:上帝、不朽和自由。

---

① George Tapley Whitney and David F. Bowers, eds.,《康德的遗产》(*The Heritage of Kant*, New York: Russell & Russell, Inc., 1962),页253。

② Nathan Rotenstreich,《从物质到主体》(*From Substance to Subject*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974),页34。

不过,自由是思辨理性的唯一一个我们先天地就知道其可能性的理念,因为这个理念是在道德律中开展出来的。

康德对这一复杂问题的解释如下:

> 当我说自由是道德律的条件,尔后断言道德律是自由能够据之而被认知的唯一条件时,为了避免让人想当然地认为这里存在着不一致,我愿意仅仅提醒读者的是,尽管自由确乎是道德律的**本体理由**(ratio essendi),但后者却是自由的**认知理由**(ratio cognoscendi)。因为若非在我们的理性中道德律已然分明地被思考到,我们在假定每个像自由这样的事物时,即使不自相矛盾,也决不会已被证明为正当的。但是,若本无自由,道德律也就决不会已经跟我们相遇。①

从这些想法引出的最重要的结论就是:自由不仅是人类的一种不可或缺、不可让渡的属性,也是道德责任的根基和源泉。没有自由,绝对的和实践的律令就会毫无意义。

一个懂道理的人知道他应当做的事情,并且一旦他知道了它,他就能够做它。这个康德式结论已经衍生了很多误会。它最通常地表达在这个句子中:"应当意味着能够。"康德想表达一个十分简单的作为其体系之基础的观念:如果你有一个义务,你就能够践履它。

然而,如果某人被一个合法的上级命令去做一件事,这事跟他根

---

① Immanuel Kant,《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*, trans. by Lewis White Beck, Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1956),页4。

依照康德哲学,我们能够先验地思考关于上帝和世界的理念,但我们既不能认知上帝也不能认知世界。为什么不能呢?因为它们存在于彼岸。但自由的理念"自在地不可接受任何直观中的呈现,以及由此而来的关于其可能性的任何理论证明"(Kant, *Critique of Judgment*, Gulik, p. 383)。这个自由的概念显然是与作为一个智思体的人的概念相关联的,根据康德,后者逻辑地预设了自由的存在,也预设了理性影响自由决定这个事实。(译者附注:汉译可参见《实践理性批判》的韩水法译本,商务印书馆,1999年,北京,页2;邓晓芒译本,人民出版社,2003年,北京,页2。本文的翻译谨尊重该作者的实际引文。余下同类情况不另说明。)

据绝对律令所意识到的义务相反,那么,他应当抵制这样一个命令,而代之以按照其真实的义务去行动。根据其(基于绝对律令的)义务而行动的他是自由的,即使他被不道德命令的发布者所迫害。

有必要说明一点:对康德来说,"能够"意指自由意志的能力;它并不意指任何实际的结果将在现象世界发生。

康德的自由,作为某种属于智思体的世界的东西,确实是抽象的。从传统经验哲学的观点看,它也是主观的。康德把自由看作一种存在于每个个人身上的潜能,而不是一个在诸社会关系中的实在物。他的自由概念独立于人的活动但依赖于主观的人的思维。

意志的自由离个人的真正自由相距甚远。根据在文艺复兴和启蒙运动期间得到更新的古代哲学传统,当一个人能够按照他的欲望、意愿和才干行事时,他就是自由的。真正的人的自由必须在社会活动中表现出来,不能局限于哪怕最为合理的思维过程中。康德的自由哲学的基本缺陷在于:他没有将自由跟自由的人的活动绑到一起。他的自由概念是理论的,而自由的主要问题却是实践的:如何对自由的人民做出善行。不过,康德还是试图从他的自由概念引出政治上的结论。

康德写道,即使最独裁的统治者也有兴趣保持思想与言论的自由,因为他想知道他的国家中存在的实际情况和他的臣属的想法。因此,纯粹理性要求在每个国家,在每种统治形式下,都保护良心、思想、言论、写作和发表的自由。康德从理性自身推出了对于这些自由的需要和通达这些自由的权利。

这一进路演示了康德思维有多么彻底的非实践性。历史记得许多统治者,他们根本不在乎老百姓的真实想法,即便他们会因此昧于实际处境。如果暴君们想要知道他们国家正在发生什么,他们就使用其他手段,诸如秘密警察和告密者,来搜集情报。欺骗、伪装和谎言为这种政体所固有。比起被报告错误的信息,他们更害怕自由的言论和一种自由的新闻出版。就理性要求思想、言论和新闻出版的自由而言,康德是否正确尚可争论,不过,每个人都知道,这些要求和权利只有在或多或少有点民主性的国家中才能够实际存在。统治者并不只

是被理性所驱动。在康德的时代,民主甚至较为罕见,比不上在后来世纪中所达到的程度。他的结论是逻辑上的,几乎直到最近的时代才得到验证。

康德关于智识界的(intellectual)自由能够平衡政治恐怖的信念是不切实际的。专制的和恐怖主义的政权必定把压制智识界的自由作为任何全面控制系统的一个本质性的部分。当然,可能会有些短暂的周期,其间高压政权可以容忍自由言论和一种自由的新闻出版;较之结社的自由,这样一种政体甚至更能容忍自由的言论和新闻出版。每种专制统治都有各自所专擅的手段,并且可以周期性地允许有限度的批评形式,以充当安全阀。但是,像全部经验所表明的那样,单凭智识界的自由,将永远无法推翻反民主的恐怖主义政体。认为它们可以被推翻,这种信念是一个幻想,它多半是由康德对那位"被启蒙的"普鲁士统治者弗里德里希二世的赞赏所滋养出来的。历史表明,相比被启蒙的专制者,未被启蒙的专制者总是要多得多。

然而,且不管他的非实践性,康德对自由和道德的发展,乃至对个人的行为和心态都有一种冲击。

1943 年 7 月 23 日,德国慕尼黑大学的哲学教授胡伯(Kurt Huber)被处决了。他被指控对希特勒政权犯下了严重的叛国罪。

在对人民法院法官的最后陈词中,胡伯指陈康德哲学是激发他反对纳粹的肇因:

> ……我相信这点,对政治上的错误行为大声说不,不仅是对的,而且是我的道德义务。……我一直致力于唤醒学生群体去意识到现存状况,致力于呼吁道德反省,呼吁回归清楚剀切的伦理原则,回归一种权利的政治学,回归一种对人的尊严的保护。……我一直在用对康德的绝对律令的一个看法来问我自己,如果我的这些主观准则会被做成普遍法则,那会发生什么……答案只有一个:会有秩序、安全和对政府的信心。每个道德上负责任的声音都会被唤起,去反抗凌驾于权利之上的十足的强权统治的威胁,凌驾于良民百姓意

志之上的恣意妄为的统治的威胁,去反抗对全欧诸邦自决权利的肆意蹂躏,去反抗对人与人之间的不信任的野蛮培植,这种培植意在从最根基处销蚀人类关系,让父亲和邻人在其儿子面前都失掉安全感。

每一种外在的立法都这样走到其尽头——经过谎言和道德败坏,经过对权利的公然侵犯,经过阴险而卑怯地用叛国指控来防止对如此勾当的公开批评并窒息回归道德秩序的忠告。……

我正在用这个对我内在信念的辩护来危及我的生命。我已经通过合乎那个内心声音的指示的信念而行动了……我正在接受我的行为的后果,正在接受因之而来的责任……我要求把自由还给我们的人民,把他们从奴役的锁链中解放出来。……我确信,无情的历史过程将证明我的愿望和行动是正确的。……①

这个例子表明,康德的理念仍有怎样的影响。同时,这个感人的事例也显示,康德的影响决没有超出一个狭窄的书生圈子。

在康德式的意义上,胡伯直到他生命的最后一刻仍然是自由的。他是被作为一个自由的人而谋害的;这就是康德的主观的、纯粹智识界的自由观点的悖论。

事情似乎这样,康德是主观自由的传统的一个追随者。有一个人曾从主观自由的概念抽引出最惊人的政治结论,这个人就是奥古斯丁:假定一个奴隶已经从其情欲中获得解放,他能够比他的主人更加自由。圣奥古斯丁争辩道,给一个主子(人)当奴隶比给许多主子(情

① Erwin De Haar, ed.,《希望的标志》(*Im Zeichen Der Hoffnung*, Muenchen: Max Huber Verlag, 1962),页 333 - 334。I. E. Previti 根据手稿删译的《胡伯,在'人民法院'前的最后陈词》(Kurt Huber, Schlusswort vor dem "Volksgerichtshof")。

欲）当奴隶要好些。这样的诡辩在若干世纪中一直被用于直接的政治目的：奴隶、农奴、奴仆和没有任何权利的穷人被告知，他们没有任何理由反叛其合法主人。

康德的政治和社会理念并不一样，但比其同时代人，比其法国、英国和波兰同行的理念更加缓和。

根据康德，必须将自由的理念置于每个国家的宪法和由政府所颁布的每部法律的根基中。该理想应当是："无论如何必须有一部作为理念的宪法，它承认跟诸法律一致的最大可能的人的自由，这些法律俾使每个人的自由跟所有其他人的自由相容——我不说最大幸福，因为这将自己随之而来——这个理念必须不仅在初拟一部宪法时，而且在其下所有法律中都被当作基本原则。"①

康德懂得，达到这个理想不会没有障碍。这些障碍不必然出自人的本性，而毋宁来自先前的立法。没有一个真正的哲学家会辩称，该理想不可实现是因为先前不利的经验。康德的论证是，如果一直就存在这样的坏的经验，那么，我们就应该更加精力充沛地去努力使立法和政府跟该理想达至和谐。

康德写道，他很愿意接受柏拉图的理想作为自己的理想：一个不必惩罚因而不存在惩罚的社会。他说，实现这个理想会是不可能的，但他坚持我们应该有一个原型、一个标准，秉此衡量一切现存的法律和政府。改善法律和政府是可能的。毕竟没有人能够说出理想和现实之间的裂隙到底应当有多宽。没有人能够说出人的本性的发展和它的可完善性到底将在哪里终止。由于这些未知数，我们应当同意"超越任何和每个特定化的界限，就是自由的权能"。②

显而易见，康德在政治自由的一个理想和政治自由的现实之间作

① Immanuel Kant，《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, New York：St. Martin's Press，1965），页 312。（译者附注：这段引文有误，该作者误加了一个 it，导致文法不通，翻译时谨依据 Smith 译本。汉译可参见《纯粹理性批判》的蓝公武译本，商务印书馆，1960 年，页 255；韦卓民译本，华中师范大学出版社，2000 年，页 331；邓晓芒译本，人民出版社，2004 年，页 272；李秋零译本，中国人民大学出版社，2004 年，页 284。）

② 同上，页 312。

了区分。理想应当是各自的自由和全体的自由之间的一种绝对和谐。但他也知道,现实远离理想。康德对实际的自由的完善性作了多种层次的区分。自由的理想是不可改变的;但自由的现实总是处在一种嬗变的状态。

在这个方面,康德为关于自由的黑格尔式辩证法打下了基础。康德的自由的先天理念被轻易地转化成了绝对理念;其余的就依赖于逻辑和对历史实际的深度研究了。这个历史任务是由黑格尔来执行的。

二

不管在西方世界还是在东方世界,都有黑格尔哲学的强烈反对者。即使现在,在他去世一百五十年后,有人仍把黑格尔当成一个活的敌手来攻击。这种憎恨常常建立在先入为主的观念和纯粹的无知之上。人们可以像萨特描写犹太民族那样去评说黑格尔:他们有很多激昂而强大的敌人和几个不带热情地支持他们的朋友。

罗素有一篇"不受欢迎的文章",其中的调门就带有这种盎格鲁—萨克逊人的偏见和无知的脾气,他写道:

> 由他的形上学可知,真正的自由在于对一个专断权威的服从,自由的言论是一种邪恶,绝对的君主政体是好的,普鲁士国家在他写书的那个时代是实存着的最好的国家,战争是好的,和平解决争端的一个国际组织会是一种不幸……他所称道的东西是……秩序、体系、规则和政府控制的强度。[①]

在罗素的评价中,几乎每一个字都不正确。

在东欧,黑格尔的声誉并未好到哪里去。1920年代曾有一个短暂时期,在官方主持下,黑格尔哲学一度流行。跟德波林(A. M.

① Shlomo Avineri,《黑格尔的现代国家理论》(*Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge:Cambridge University Press,1972),页239。

Деборин,1881－1963)有关系的苏联哲学家们大力推动黑格尔研究。德波林和他的朋友们经常引用列宁的著名论断:没有对黑格尔辩证法的认真研究和理解,就不可能真正懂得《资本论》。

在1930年代,黑格尔成了斯大林主义的最初牺牲品之一。不管右翼教条主义还是左翼教条主义,都不能忍受黑格尔的辩证法及其关于自由的观点。

在1930年代,有一个人给社会主义世界作出了关于黑格尔哲学的官方解释,这个人就是斯大林本人。他说,黑格尔表达了普鲁士容克、军国主义者和扩张主义者的精神。他认为,黑格尔哲学是对绝对主义、封建主义和法国革命的一个反应。斯大林的每一个观点都是错误的。

看起来,罗素和斯大林两人都把黑格尔看成了所有或太多社会与政治邪恶(包括纳粹主义)的始作俑者,而他们自己则一直在与这些邪恶作斗争。

罗素和斯大林——刚好相反的对头——都以几乎相同的态度言说黑格尔。当两个敌手达到相同结论时,通常说来两者都搞错了。

为什么黑暗王国的骑士,在东方和西方,在共产主义国家和非共产主义国家,都愿意把黑格尔这个有争议的哲学家推入遗忘的密室?这里有许多好的原由。黑格尔的理念对于当今政治家的心灵来说过于伟大,对于许多保守的哲学家和政治科学家来说过于艰深,在东方和西方都如此。

黑格尔写道,大多数民众把自由等同于任意。他们认为,当他们能够根据他们的冲动行事时,他们就是自由的。依照黑格尔,对自由的最频繁重复的定义是,自由就是做我们所乐意之事的能力。黑格尔驳道,按这种方式想事的人显示了"一种思想上的完全不成熟"。[①] 为什么?因为那些把自由等同于为所乐为之的能力的人,忽视了社会生活、权利、道德和法律的本性,也忽视了日常生活的需要。自由,在发

① Hegel,《法哲学》(*Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox , Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. ,1952),页16。

展的每一个阶段,都必须跟理解、责任和一种对道德义务的意识相关联。

沿着这一思路,黑格尔通向其最重要的论断之一,即自由是理解了的必然(necessity understood)。[①] 由此,在自由中有两个要素:主观的和客观的。人不可能有摆脱自然规律的自由,但能够与自然规律相参。他理解得越多,就越少受制于外部世界的无常。当人理解时,他就能够控制。

人类历史就是获取知识的历史。所以,黑格尔把世界历史描述为“关于自由的自觉意识的进展”。[②] 他继续说道:“自由的理念……是历史的绝对目标。”[③]

黑格尔一旦论及历史,他意指的就是那些为活着而斗争,有着他们自己的利益、激情和雄心的人们的历史。每个人都试图达到他自己的目的,可是,他所实现的往往跟他的意图相反,特别是在政治和社会生活中。人们采用跟建筑师盖房子一样的方式去建造他们的未来。他们使用的是自然的力量和由自然所提供的天然材料。其结果是,房屋用来对抗自然的力量,对抗雨、涝、风、火的暴虐。社会中的情况也是如此:人们发展法律和秩序,但到头来这些尺度又针对着他们来运作。人类的历史是“那张将万民福祉、邦国智慧和个人德行都做成牺牲的屠宰案板”。[④]

依照黑格尔,人类的历史就是如此。他的意思是指,在社会丛林中,自由很难说是一个受欢迎的客人,但自由的理念却是丛林战斗的一个成品。另一方面,每当幸福普降时,历史就平静无事。事实上,幸福的时期都是些空白页;它们是和谐的时期。这些时期对自由的理念

---

① 通常译为“对必然的认识”不够确切,没有传达出黑格尔对“已经理解了的”这层意思的强调。——译注

② Georg Wilhelm Friedrich Hegel,《历史哲学》(*The Philosophy of History*, trans. by J. Sibree, New York: Dover Publications, Inc. ,1956),页 19。(译者附注:汉译可参见王造时译本,上海书店出版社,1999 年版,页 19。)

③ 同上,页 23。(译者附注:王造时译本,页 24。)

④ 同上,页 21。(译者附注:王造时译本,页 22。)

的贡献是最小的。

只要人们感到满意和幸福,他们就不再继续奋争,他们的精力就下降;他们的想象力就减弱。最精力旺盛的是那些不幸的人们,他们对处于强势的邪恶的感知成为他们新的理念的源泉,成为他们努力拓宽他们的可能性,达到、增大和实现他们的自由的源泉。

现在,我们已经逼近自由的辩证法问题,这是黑格尔的普泛辩证法的一部分。

黑格尔式的与马克思式的辩证法的本质是敌对力量的斗争概念。一个正题存在于跟它的反题的统一之中。这些力量是敌对的,但一方不能脱离另一方而存在。在光明和黑暗之间看起来有一种绝对的区别,但在实际中,黑暗的存在不可能离开光明。一个人不论是在绝对黑暗中还是在绝对光明中都不可能看见任何东西。善与恶的情况与此相同。善的存在预设了恶的存在,反之亦然。没有恶人,好人的存在就没有意义。没有罪的存在,赏报的概念就没有必要。没有炼狱和地狱,讲天国并无意义。最后,因为人们还不自由和尚未感到自由,所以才要详加阐述自由的理念。

如果人类的历史是自由的理念的发展史,那么,人们就可以同样理所当然地说,人类的历史也是各种各样的奴役、各种各样的不自由的历史。在每个后续时期,奴役的形式、不自由的形式都变得更为老到和精致。从而,自由的理念也变得更为发达和精致。黑格尔感到,在他的时代,人们终于开始懂得自由的理念,并且在他关于自由的哲学中,该理念最终发现了自己。有些哲学家争辩道,黑格尔把他自己的哲学体系看作一个封闭的体系。他们肯定搞错了。黑格尔的辩证方法决不可能被看成封闭的。尽管黑格尔不曾期望去预言未来,但声言在将来,在自由的理念和不自由的力量之间的巨大的斗争还会发生,这将符合辩证方法的精神。这个冲突永远不会解决。

如我们业已提到的那样,根据黑格尔,自由理念的实现是人类历史的本质。

如果有谁愿意把这一陈述翻译为更加好懂的语言,他应会说,被高度追捧的个人自由并不是诸个人、诸社会和诸国家都愿意享有的一

种状态或一个条件。自由总是一个为自由而战斗的过程,是一个在面对有意无意地起劲反对自由的力量时为自由自身的扩展而斗争的过程。自由是一种生活与斗争的方式;它是人的可能性和力量的扩张。它是一种为着最大限度地发挥个人才干和技能的运作方式。

黑格尔论证说,在一个非社会的自然状态中,一个人不可能发现自由。认为野蛮人可能是自由的,这将毫无意义。黑格尔写道:"野蛮人是懒散的,他以其发呆痴想的鲁钝跟受过教育的人区别开来。"①

当黑格尔写到野蛮人时,不应该把"野蛮人"一词狭义地解释为那些生活在数千年前原始社会中的野蛮人。一个野蛮人是指任何一个其受教育程度达不到我们的文明水准的人。换句话说,一个野蛮人是指任何一个将他的主观性与客观可能性、不可理喻的想入非非与客观实在混为一谈的人。这类发呆痴想的鲁钝无论如何还没有消失。

"奴役是自在自为的非正义,因为人性的本质是自由;不过为此人必须是成熟的。"②人什么时候才会成熟?依照黑格尔,那将发生在十分遥远的未来。在一个没有尽头的历史进程中,他将成熟,自由的形式也将随他而成熟。

当他变得更有教养、更文明、更成熟时,他将变得更幸福吗?

人们可能争辩说,我们文明社会耳熟能详的不幸和悲哀,野蛮人对它们却闻所未闻。因此,人保持无知状态会更好。这个所谓的益处纯粹是消极的,黑格尔写道:"当自由在本质上是积极的自由时,它才是由肯定性的自由所赐予的唯一福祉,这种肯定性的自由是在意识的最高阶段被如此看待的。"③

自由在本质上是积极的,它的福祉是由不与社会相隔绝的肯定性活动所组成的,这是黑格尔关于自由的哲学的最重要贡献之一。自由不包含绕着势力范围竖起围墙,将一个人的领域跟邻人的领域分离开来,就像在康德关于自由的哲学中所论证的那样。这是康德和黑格尔

① Shlomo Avineri,《黑格尔的现代国家理论》,前揭,页132。

② 同上,页99。

③ 同上,页229。

之间的基本区别:黑格尔坚持人们应该从积极的、肯定性的观点而不是消极的观点去触及自由的问题。

在社会历史发展的任何阶段,自由的程度都取决于主客观条件的总体,取决于经济与社会关系的总体,以及人们的理解、信念和成见等意识。

> 外在的力量上的优势不可能取得持久的结果:拿破仑能够迫使西班牙进入自由,菲力普二世也能够强迫荷兰进入奴役,前者的能够并不多于后者的能够。[①]

黑格尔的这个观察不是被低估了就是被忘记了;它是理解我们时代政治生活的许多难题的一把钥匙。

让我们试着洞悉这个观察:决定自由的历史内容和限度的客观实在是主客观因素的一个总体,它包括经济、政治和社会条件,加上人们的思维方式,他们的倾向、困扰、情绪、成见、经验,和他们的批判性思考的能力、他们的恐惧和公民勇气。经济上的福利和贫困也影响众人的思想,不过却是在不同的方向上,有赞成有反对,有进步有保守,如果没有反动的话。有人可能会更加率直地主张:如果在普遍的选举中被给予自由选择权的人们不使用常识,那么,他们的一切将结束于这样一个政府:它无助于创造为扩大自由范围所需的条件。如果人们不使用他们的判断能力去评估变动的物质可能性,那么,自由的实际存在,它的内容和边界,就一定会受到框定,他们也就必须长久地等待历史进程中的下一步,那里可以再次培育出自由的辩证演化。

为什么黑格尔断言,不可能强行把天主教的西班牙变得自由?其理由是,西班牙人民没有理解,也没有想要理解他们自己的实际境况;他们没有自由地、创造性地思考,因为他们已经变得习惯了不经思考

① Georg Wilhelm Friedrich Hegel,《世界历史哲学》卷六"德意志世界"(*Philosophie der Weltgeschichte*, Band "Die Deutsche Welt", Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1944),页932。引文乃笔者据德文本原文译出,其原文如下:"Aeussere Uebermacht vermag nichts auf die Dauer: Napoleon hat Spanien so wenig zur Freiheit, als Philip II Holland zur Knechtschaft zwingen koennen."

的教条,不觉得需要变化。每一个把改革和自由强加给他们的尝试都遭厄运。19世纪初,西班牙人民尚未被启蒙,他们在智识上和道德上还是原始的。他们没有准备接受新的观念和制度。法语词“自由、平等、博爱”不为他们所知;对他们来说,这些词语是陌生的,因而是空洞的,甚至是更坏的或许有敌意的东西。不可能强迫人们使用他们的心灵,当他们已经戒掉思考或思考失败时,他们将难以理解必然性,亦即他们生活于其中的客观条件;在尝试接受自由时,他们将面临障碍。

黑格尔还说,把奴役强加给荷兰也不可能。为什么呢?因为心灵的重塑在荷兰已经发生了;因为人们已经达到了对陈旧教条的拒绝,已经开始创造性地、批判性地思考;他们拒绝接受被其他人奉若不可动摇的和绝对的真理之物。

黑格尔所作的观察同样可以应用于当今的独裁国家。在每一个这样的国家还存在不同情况和不同程度的奴役、奴性和自由。波兰的氛围就明显不同于从苏联到东德的氛围。波兰的文学、艺术和新闻出版明显比其他任何这类国家的这些东西都更富于创造性、更有趣味。为什么?因为这个民族的社会压力、智识的和道德的标准不允许作家和艺术家们像他们的苏联同行或其他这类国家的同行那样枯燥乏味、没有个性和腐化堕落。波兰的知识分子自感跟启蒙的西方有着传统上的关联,反之,俄国人传统上则视西方为道德腐朽和人文衰颓的一张温床。波兰人从不把他们的政府看成灵感的一个源泉。直到18世纪末,波兰人一直是自由的,一直受惠于一个软弱的、有限的政府。后来,当他们沦于俄国、德国和奥地利的统治时,他们把反抗外国占领者看作他们的义务。这种民族传统、这种思维方式、这种近乎无政府主义的对政治强权的拒斥、这种对屈膝通敌的传统憎恨,所有这一切都是波兰的实际之所以跟俄国、德国、罗马尼亚或巴尔干的实际尚有如许差异的原由,尽管本质上是一样的。

实际的东西也就是一种客观的必然性。一个有选择能力却投票赞成蠢行的人并不是自由的,而是一个发呆痴想的野蛮人,尽管它衣着体面。

众所周知,黑格尔被指责为一个赞美和称颂国家的哲学家。他的

名句——国家是“Gang des Gottes in der Welt”(被误译为“上帝在现世中的进军[march]”)——被经常引用。[1] 黑格尔想用这句话表达一个十分简单的观念:没有国家及其法律,就不可能对人们的兽性情欲和暴力行为施加限制;必须有一个人们害怕的统治者。黑格尔没有神化任何特殊的国家形式,并且显然没有神化普鲁士国家。根据黑格尔,每种国家形式在其效能上都是有限的,不可能永远合理。最好的国家形式是那个跟社会关系相一致的形式。当这些关系变化时,这样一种进程是不可避免的,即国家的形式一定会变。曾经合理的国家变得不合理而一定必然地被“扬弃”,这意味着一些因素将被抛弃和遗忘,另一些因素则将保留在新的关系中。根据黑格尔,每种国家形式都是人类历史的一个环节。为了自由的实现,必然需要国家,但当国家的某些形式变得跟自由相敌对时,这些形式必定要或快或慢地被废除掉。国家必须存在,但掌权的政府只有相对的和暂时的重要性。

自由,或者被理解了的必然,在每个国家各不相同,因为实际情况各有不同,从而理解和转型的过程也必定各有不同。伴随着每一变化,自由的过程获得新的朋友,又创造出新的敌手。维护自由的斗争无尽地延续着。

三

马克思关于自由的撰述可能会被指陈为对黑格尔哲学的一种扬弃。马克思肯定、延续并否定了黑格尔哲学。黑格尔给马克思以特别印象的观点是,自由在每个历史阶段都有一个具体的内容和形式。像黑格尔一样,马克思懂得,对自由的限制在先前一切社会中都是必然的。人类发展中最重要的诸阶段,原始社会、封建主义、资本主义,在他看来都是剥削、压迫的发展的诸阶段和社会范围内自由的人类活动

---

① 比较 Shlomo Avineri,《黑格尔的现代国家理论》,页 176-177。这个句子的一个正确翻译应当是:“应该存在[字面意思:is,存在]国家,这是上帝在现世中的道路。”说国家是在地球或这个自然界的任何东西上的“上帝的进军”,这不是黑格尔的意思,他想说的是:恰恰国家的存在是神性方略的一部分,而不仅仅是人有意作为的产物。

的发展的诸阶段。然而,它们不是黑格尔所意谓的自由理念发展的诸阶段,因为马克思绝对拒斥绝对理念。对马克思来说,自由的理念是依照文明、经济基础和一切社会中组成上层建筑的政治制度的演进而发展的。

尽管这样,马克思和恩格斯仍然写道,对关于自由的哲学做出最伟大贡献的是黑格尔,因为他已经确证,自由就是理解了的必然。他们坚定地相信,任何漠视黑格尔关于自由的哲学的人都将陷入先前时代的错误之中,然后都将被迫从头开始。他们反复申言,不懂得黑格尔,就既不可能把握科学社会主义,也不可能把握现时代。

在对马克思的自由理论进行分析时,我们必须界定他超出黑格尔哲学的特殊贡献。同样恰当的是要在马克思关于自由的哲学和那些粗糙理论之间作出区分,因为那些粗糙理论是当今所谓的"马克思主义者们"所散布的,他们为着自己的政治利益而随意篡改马克思理论。

有关马克思的情形特别复杂。他声称,哲学、政治理论和实践应该是一个;他宣告,对于一个哲学家来说解释世界是不够的,他还应当真正努力去改变世界。在马克思有关未来共产主义状态的预言和马克思理论在20世纪的实践运用之间,存在着明显的鸿沟。

马克思在其名下所发表的第一篇政治和哲学论文关乎书报检查问题,这实在意味深长。马克思从未否定过他在其中提出的观点。因为"成年"马克思多次重复过那些观点,所以它们不能被当做作者年轻时浪漫主义的产物——斯大林主义者和新斯大林主义者就常常那样宣称。

依照马克思,没有任何政府应当对思想和发表的自由横加限制。良心、言论和发表上的民主的自由在任何境况下都不应该受到限制。根据马克思,每种限制、每种检查制度都是一种"肮脏意识"的叫喊。不用说,这些话从未在专制国家被引用过,几次唤醒其人民的尝试都被作为卤莽的"异端"遭到了报复。

马克思曾因在《新莱茵报》发表文章而受到指控,他当时就作了一篇自我辩护文,在这篇发言中,他说:"充当统治者的公开监督者和不知疲倦的揭发者,为警惕守卫着它的自由的人民精神充当无处不在的

眼睛和无处不在的嘴巴,这就是新闻出版的功能。”①

他用这些话来结束自己的发言:“……断然地说,新闻出版的职责就是为那些切近的受压迫者大声疾呼。……只跟一般处境和较高权威做斗争是不够的。新闻出版必须决然加入到反对这个特定宪兵、这个检查官、这个区域行政官的行列中去。”②

马克思是在《共产党宣言》发表一年后的1849年3月表达这些理念的。这里说的是“成熟的”马克思,而不是一个“青年的”马克思。他把新闻出版的自由看成一般自由的保证人和守卫者。新闻出版应该是统治者的“公开监督者”和“不知疲倦的揭发者”。新闻出版应当保卫弱者免受更高权势的欺压,应当见义勇为。

马克思能否预知新闻出版的自由在社会主义革命后可能遭到如此彻底的削减?他赋予社会主义社会的特征是:一个会带着过去时代的所有不幸和所有“污垢”的社会——共产主义的第一个阶段。为了清除“污垢”,为了保证自由的增长,他坚持,公民的自由权利、自由的新闻出版和集会的自由必须得到扩大。

不管马克思想像的专政可能是什么,一件事情似乎是确定的:他决没预见到,这样一个体系竟会伴随着书报检查制度的凯旋,伴随着对议会民主下享有的公民权利的废除。没有任何迹象显示,马克思和恩格斯相信未来的国家会是一个集权的、专制的官僚体系。相反,在分析1871年的巴黎公社时,马克思所看重的是,在那个系统下,每个官员都是由人民自由选举的,并且能够被随时撤换:

公社……必须……借宣布它的所有代表和官吏无一例

---

① Karl Marx,《论出版和审查自由》(*On Freedom of the Press and censorship*, trans. and ed. By Saul K. Padover, New York: McGraw-Hill Book Company, 1974),页142。(译者附注:参见《马克思恩格斯全集》中文第一版卷六,人民出版社,1961年版,页275。其中的译文疑有不确处。)

② 同上,页144。(译者附注:同上,页277。)

> 外地服从随时的撤换,来捍卫自己而防范他们。①

马克思写道,公社不得不针对它自己的公仆而保护自己;新获得的诸自由不得不针对它们自己的保卫者而被保卫,为此,公社使用了两种"不会出错的"手段:

> 首先,公社通过全部相关者普选权基础上的选举来安排所有行政的、司法的和教育的岗位,它们服从由同样的选举者所拥有的随时的撤换权。其次,所有的官员,不论高低,都仅仅付给其他工人收到的那样的薪水。……用这个方式,一个有效的防止追名逐利的屏障就被设置起来。……②

不幸的是,被马克思和恩格斯视为"不会出错的"这两种设计在价值上是可疑的。两者都从未在任何一个国家得到过长时期的运用。尽管我们没有直接的证据来判断它的功效,但我们有任何理由相信,即使这些措施在某些国家中被始终如一地尝试,它们也不会有效地保护人民免受集权官僚制毒瘤的危害。

在任何有数以百万计居民的现代国家中,要通过选举来安排数以千计的行政的、司法的、立法的、经济的甚至教育的岗位,这是不可能的。如此一种选举会是一场闹剧,因为没有人能够令人信服地熟悉如此之多的候选人。即时撤换甚至更有可能导致同样的作为撤换的死胡同,而这现在正是许多西方国家宪政的一部分。列宁的确对中央层的官员强制推行了"党一最高限额 [Party-maximum]"薪酬,并建立了

---

① Marx & Engels,《政治与哲学基本著作选》(*Basic Writings on Politics & Philosophy*, ed. By Lewis S. Feuer, New York: Doubleday & Company, Inc. , Anchor Books, 1959),页 360。(译者附注:这段引文并非马克思《法兰西内战》中的话,而是恩格斯 1891 年为《法兰西内战》单行本所写的导言中的话,参见《马克思恩格斯选集》中文第二版卷三,人民出版社,1995 年,页 12。)

② 同上,页 361。(译者附注:这里,作者明确说"马克思写道",但引文仍然是恩格斯上述那篇导言中的话,可见,作者张冠李戴了。参见《马克思恩格斯选集》中文第二版卷三,页 13。)

他对于那些以适度薪水服务于他的追逐权力的官员的专政。

社会主义革命没有像马克思和恩格斯预言的那样,在任何高度发达的欧洲工业化国家发生;它没有在德国发生,在那里,工人阶级对理论有一个较好的理解和兴趣;相反,革命倒在一个大多数人都是文盲,甚至连口头理论都理解不了的国家里取得了成功。黑格尔式的自由对他们来说是一个没有意义的概念。

所以,马克思和恩格斯关于自由的预言不可能在东欧和亚洲变成现实,即使他们的理论在其他方面切实可行。

马克思和恩格斯对政治自由的真实态度表达在他们的预言中,他们的预言就是:共产主义国家会消亡,但不是像斯大林和他的后继者所宣称的那样,要在共产主义革命后的很多世代。根据马克思和恩格斯,这个过程将在社会主义革命后立即开始。无产阶级专政的第一天,将会成为国家走向消亡的第一天。每一天,国家的功能或多或少都将被消除一点,国家权威的干预将日复一日地变窄。最后,像恩格斯所写的那样,所有的国家功能和制度都将被送进史前人类的博物馆。

马克思写道,国家的存在只是为了限制个人的自由;这就是国家的目的。当国家消亡时,个人自由就取胜了。然而,最专制的极权国家竟是以马克思的名义建立的,而他是如此小心地发展了一套关于国家消亡的理论,这真是最大的历史讽刺之一。

毫无疑问,在马克思看来,西方宪法中所宣称的、议会政体下诸民族所享有的所有民主的自由都超出了需要正当性证明的范围。对马克思来说,国家消亡包含的不是对个人诸自由的任何限制,而毋宁是它们的最大程度的扩展。随着国家的消亡,摆脱国家干预的自由的领域必将不可避免地增加。

在这些政治情况下,真正的人类自由将变成现实。对政治自由的一个分析不同于对哲学自由的一个分析。所以,让我们更加深入到自由的哲学观念中。在恩格斯所撰写、马克思所改正的《反杜林论》中,展示了对黑格尔自由概念的下列精心阐述,特别是对必然性的评价:

> 自由不在于梦想独立于自然规律,而在于关于这些规律的知识,并且在于这里所给出的系统地使它们作用于一个确定目的的可能性。……所以,意志的自由,除了指用关于对象的真实的知识做出决定的能力,不指任何别的东西。所以,在与一个确定问题的联系中,一个人的判断越是自由,他的决定了的判断的内容所带有的必然性就越大得多。……所以,自由在于对自我和外部自然的控制,它是建基于关于自然必然性的知识之上的。……最初把自己从动物王国中分离出来的人在所有本质的方面都跟动物本身一样不自由,但在文明中每向前一步都是通向自由的一步。①

这清楚地延续了黑格尔关于自由的辩证法,这个辩证法把自由之存有看作客观和主观因素相互依存的一个结果。一个无知的人是不可能自由的,基于无知的判断和选择不是自由的。无知者常常是自信的,常常快速而自由地做出他们自己的决定;他们生活在一个自己所幻想的世界里,但他们并不自由。为了真正变得自由,一个人必须知道客观实在并依靠知识训练去掌控它。要自由,一个人就必须生活在一个其活动结果跟合理期待相符合的社会中。要自由,一个人就必须生活在允许个人努力带来所求结果的境况中。

马克思和恩格斯相信,个人自由的理想只有在一个没有国家、没有政府、没有私有财产和没有战争的社会中才会实现。马克思式的自由王国的景象便是如此,它被马克思的敌人形容为乌托邦,而被马克思自己描述成关于未来的一个科学预言。

> 人们自己的社会组织迄今一直站在他们的对立面……到那时将变成人们自身的自愿行动。客观的、外部的力量迄

① Frederick Engels,《反杜林论》(*Anti-Duehring*, C. P. Dutt, ed. , trans. by Emile Burns, New York: International Publishers Co. , Inc. ,1970),页 125 - 26。(译者附注:参见《马克思恩格斯全集》中文第一版卷二十,人民出版社,1971 年版,页 125 - 126。)

今一直主导着历史,到那时将转而置于人们自身的控制之下。只是从这点起,具有完全自觉意识的人们将塑造他们自己的历史;只是从这点起,被人们付诸运动的社会原因将会支配性地并以持续增加的度量产生出人们所想要的结果。这是从必然王国向自由王国的人性的跳跃。①

如我们所见,对黑格尔和马克思来说,自由不是静态的。一个自由的人不是被动的;他是一个沿着他的发展道路不断克服客观和主观困难的社会存在物。人并非生而自由;但他可以变得自由。自由不在于跟社会相隔离;人不是一个生活在跟所有他者隔离的单间里的单子;人只有在跟其他自由人的合作中才能将自己的力量实现和扩展到外部环境中。自由并非如圣奥古斯丁主张的那样,是一种主观的感情;自由是主客观因素结合的一个结果。人不可能靠一种从奴隶之邦到自由王国的机械转变来获得解放。仅仅制度的、社会的和经济的自发变化不可能真正解放人民。在解放之前和解放期间,人们的心灵必须得到改造并适合新的环境,到了这个环境中,他们才能以最大限度的自觉意识做出他们自己的决定和选择。

黑格尔曾写道,人使用自然的力量(水、火、重力)以便建造蔽所,抵御自然力量的侵害。马克思和恩格斯写道,人必须利用社会力量、演化趋势,并以此为材料建设一个社会,在这个社会中,一个个人能够成为他自己命运的主宰,以免像一个骰子一样被盲目的、不能预测的力量抛来抛去。

未来的人、自由的人,将受到教育、教化和培训。他将自动地观察诸道德规范,并接受社会行为的诸准则。他不会视它们为一个负担,它们对他来说是自明的。它们不会限制自由,而会成为自由的前提。在这个社会中,人将能够发展其所有的自然禀赋和合理爱好。马克思看到,不是每个人都有拉斐尔或达·芬奇那样的天分,但每个拥有这样天才的人

① Frederick Engels,《反杜林论》(*Anti-Duehring*, C. P. Dutt, ed. , trans. by Emile Burns, New York: International Publishers Co. , Inc. ,1970),页 309 -310(译者附注:同上,页 308)。

都将为着他自己的利益和公共的利益而得到一个发展其天才的机会。

马克思关于自由的考虑的要旨是:

> 可是,在共产主义社会,没有人拥有任何排他性的活动领域,各人可以在他意向的任何部门实现自己,生产作为一个整体由社会来调节,这样就使得我有可能按照我的喜好今天做一事,明天做另一事,上午打猎,下午捕鱼,傍晚畜牧,晚饭后批判,而不永远变成猎人、渔夫、牧人或批判家。①

马克思预言劳动分工在未来社会中将消失,这个预言是其理论的最薄弱因素之一;这是一个明显的乌托邦痕迹。

另一方面,这个理论有一个面相不应受到忽略:一个真正自由的人,为了发展他的个性,应当享有更多的机会去充分使用其全部潜在的天分和隐藏的兴趣。马克思把社会自由解释为个人的一种解放。那样的个人将自觉到社会的需要,他将懂得自己必须为社会而工作,但却不是在自我剥夺和禁欲主义的意义上。被解放的个人仍会保持为一个个人主义者和一个快乐主义者。

在未来共产主义社会中,一个个人一方面将受到训练,但另一方面,他将类似"无政府主义的"知识分子。他的生活方式将连同他的职业和艺术趣味不断改变。他将失去私有财产,但他将有权满足自己合理的个人追求和欲望。

四

黑格尔奚落康德关于纯粹理性的哲学。他把那种知识比作那些想不下水就学会游泳的人的知识。黑格尔写道,如果像康德说的那

---

① Karl Marx,《社会学与社会哲学著作选》(*Selected Writings in Sociology & Social Philosophy*, eds., Bottomore and Maximilian Rubel, New York: McGraw-Hill Book Co., 1964), 页95。(译者附注:此段文字引自马克思和恩格斯,《德意志意识形态》,参见《马克思恩格斯选集》中文第二版卷一,人民出版社,1995年版,页85。)

样,没有人能够认识在己之物,那么一个人甚至不能确定在己之物存在。黑格尔轻蔑地提到那些称赞康德教导了搞哲学(philosophizing)的艺术而不是哲学的艺术的人。在黑格尔看来,那就等于教人木工活却不教如何做一张桌子、一把椅子或一扇门。

尽管如此,黑格尔仍是康德的崇高自由观念的直接继承者。黑格尔的出发点是康德的自由、无限和上帝等先验理念的一个奇怪混合物。黑格尔的永恒自由是抽象的,是一个上帝—创造者。根据康德,人越来越多地得到启蒙;变得越来越有批判性,超过一无所是的受监护的年纪,最终达到对自由所意指的东西有一个更加清楚的理解。康德写道,理解的视域在不断变宽。

当黑格尔谈及自由理念的历史时(这个理念被他等同于绝对理念),听起来与康德多么相像,可又多么的不同啊。这是真正的人类历史,反过来说,人类历史就是自由理念嬗变的历史。其所以如此,是因为绝对理念是历史的造物主。

正是康德为黑格尔哲学中自由的纯粹理念铺设了道路。

康德的哲学基石之一是超感觉世界,它是自由理念的源头活水。这个观念在黑格尔著述中跟他的辩证矛盾的观念相混合和关联。自由的抽象观念于是变成了活的和具体的。黑格尔最终将会忘记,他的自由观念曾经是一个抽象观念,每当他分析它时,他就在做一个真正的历史学家应当做的工作,他分析一个给定社会的整个经济、政治和文化处境。被启蒙过的读者应当忽略黑格尔对自由理念的假设性用法,而聚焦于他对如下方面的绝妙分析:诸社会在其各自境况中是如何奋斗的,它藉以肯定或否定历史上真实的个人们的具体自由的那种方式是如何实现的。

以这种方式,黑格尔为马克思关于自由的社会学观念准备了基础,同时对马克思回归康德做出了贡献。

马克思运用由黑格尔展开的一种分析开始了他对自由的考量:自由的观念在每个不同的社会时期都有一个不同的意义。黑格尔断言,自由理念的演化是改变社会和政治关系的原因;而根据马克思,自由理念则取决于这些关系,取决于这些关系的“真实的”、“物质的”基础。

像马克思自己声称的那样,马克思把黑格尔的辩证法辩证地颠倒过来,从而使自由的理念第一次露出了双脚。

依照黑格尔,自由的理念经历了四个基本阶段:东方专制主义、希腊与罗马城邦、基督宗教和日耳曼诸社会。根据马克思,自由的诸理念在这些社会—经济体系中各不相同:原始共产主义、奴隶制、封建主义、资本主义和再一次的未来共产主义社会。根据马克思,在每个建基于剥削之上的社会中,都有两种基本的关于自由的哲学:受压迫受剥削的群众的哲学和剥削者的哲学。在未来没有阶级对抗和政治压迫的共产主义社会中,当国家和法律消亡时,各个个人的自由跟所有人的自由将可以相容——这就是康德式的"软弱无力的"(恩格斯语)理想。马克思继续道,那时将没有任何法律,这意味着将没有任何外在的限制或命令;它们将被代之以共产主义社会中高度教化过、启蒙过、自我修养过、没有私心的成员们的自觉纪律。这些成员将管理他们自己,最终表现出康德式的自我立法的理想(不是黑格尔的 boese Wirklichkeit [恶的现实])。

共产主义社会将实现由马克思的科学所预见的康德式理想。但是,康德本人都怀疑他的自我立法的最佳状态能否达到。马克思和恩格斯则毫无疑虑。对他们来说,这样一个未来并不是一个纯粹理性的思辨理想,而是社会根据其发展的铁的规律必将达到的、不可避免的阶段。马克思和恩格斯比康德自己还要康德。

作为社会科学和社会发展的灵魂的黑格尔式的辩证矛盾又怎么样呢?马克思断言,它们将变成非政治的,它们将不再是恶毒的和邪恶的,因为无对抗的自由社会能够轻易地制服它们。看来,黑格尔式的概念,诸如自由——一个自我实现的过程,并且总处于一种为自我保存和扩张而奋争的状态——,也将在"古代博物馆"找到它自己的位置,就挨着国家、法律和宗教。

黑格尔的自由理论,在康德和马克思、马克思和康德之间,扮演了一个来回中介的角色。

(译者工作单位:中山大学哲学系)

孙中山民族主义本源初探

——种族主义或国家民族主义

华中兴

一、前　言

由于中国百余年以来皆处于被侵略的衰弱地位，为了提振国人民族自信，故强调汉族的光荣历史及近世丧权辱国的耻感，长久一直成为学校历史教学的重点。[①] 因历史教育转化成我国富强兵的工具性理性（instrumenta rationality），致使原本历史事实的价值理性（value rationality）乃告晦而不彰；[②]《大汉民族》的优越意识及《严定夷夏之防》的观念也逐成为近代革命史最具正当性与合法性的注脚，且充分反映

---

① 张明雄，《四十年来台湾地区高中历史潮流教育的问顾》，史学评论，第十一期（台北：华世出版社，民国七十五年一月）；页一三六～一四七。吕实强、黄炳煌等人于民国七十三年在历史教育编审会议指出："据实"，才能收到历史教育的效果；高亚伟等人特别关心"民族的融合与同化"，指出教科书长久将汉族以外的各民族视为外族，是矛盾与讽刺的。见黄政秀，《试论现阶段中华民国中历史教科书的编纂》，史学评论，十一期，页一六九～一七三。

② 黄俊杰，《当前我国国中教师对历史教育的看法》，前揭书，页二一二。

在对孙中山民族思想方面的解释。①

孙中山早期民族主义思想是"种族主义"或"国族主义",一直是长久争论的题目,其中争论之所以缺乏共同的答案,实由于几方面的原因所促成:一是长久强烈实用主义的倾向,用孙中山思想为现实政策作辩护,或为自己的学说作招牌,至于是否背乎历史有事实或无误地解释,则少作基础性的研究;②其次是诸人对孙中山民族主义的定义,因立场而有不同的看法;三是研究取向与方法上的影响,特别是用言论分析法的途径,常不自觉以偏概全地将孙中山某些言论作历史事实全称命题的解释,其结果可想而知。

本文的研究方法是试以孙中山当时时代背景、民族思想形成的历程及其提倡民族主义的动机三方面,用"反清"及"反满"两个命题的辩证,来检验孙中山民族主义本源的意义;分析架构如下:

(一)从当时的时代背景了解满汉之间的实质关系,以检验社会冲突是反清(政治权威)或反满(种族主义),若冲突主要起于反清,则为"非种族主义";若是起于反满,则为"种族主义"。

---

① 从下面几篇研究论文,可以看到汉种族优越意识教育的效果是很大的,笔者亦在潜意识的观念中有此倾向,但因此文的研究,看了早期郭廷以、萧一山、吴干、胡秋原、黎东方、庄练等人对中国近代史及明、清史,方有另番了悟。近年有关论文如:

(一)林凌秀,《孙中山民族主义的演进》,近人或国,第八十六期,八十年十二月,页一七~二三,文中既已明白指出近代中国民族思想为"救国",却推演成孙中山具种族主义。

(二)许承玺,《孙中山民族主义层创进化之研究》,复兴岗学报,第四十六期,民国八十年十二月,页一二~一三,其中提出汉民族之特质即在融合,孙中山民族思想产生主要是因外患及政治腐败,并无种族冲突;但也推演出孙中山具种族思想,实不太合乎逻辑。

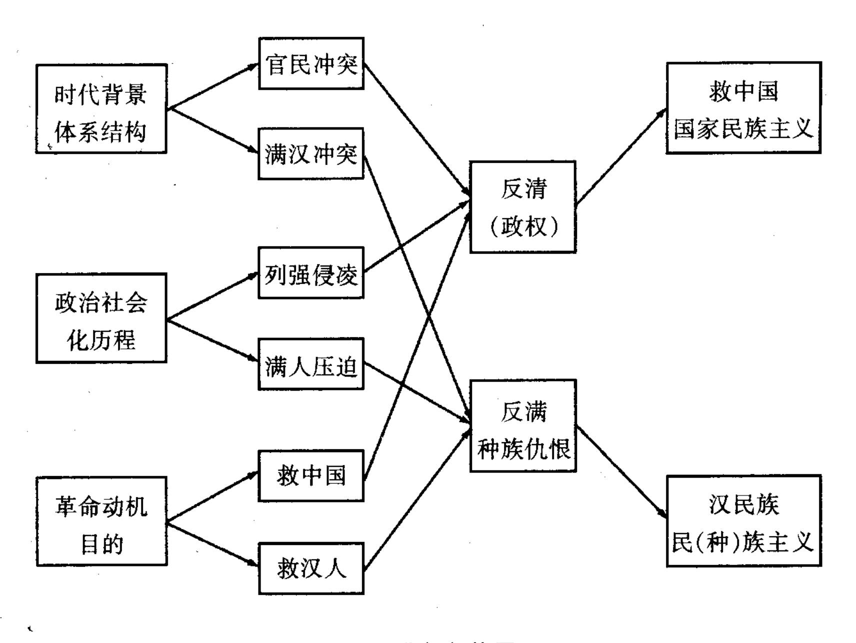
(三)庄政,《国父民族主义的形成与发展探原》,复兴岗学报四十五期,八十年六月,页三,十二。

② 此一情形可用五〇年代历史教育立场的论战间接看出其中端倪,其中有高亚伟、陈光棣两种较为不同的看法。见戴宝村,《我国历史教育研究的回顾与展望》,史学评论,第十一期,页一一九~一二六。

另见郭廷以"太平天国的极权统治"讲演会后之谭若毅的书面问题,他听了郭廷以演讲深受震撼,因为听演讲前,他坚信"洪杨"乃民族革命,结果历史的研究却否定了。他的情形相信也同样发生吾人身上,另可参萧一山,《太平天国革命运动及其影响》,萧先生认为太平天国的领袖,起初发难的动机即是造反,抢皇帝作,且在革命内容上是文化的冲突,以上皆刊于:清史及近代史研究论集,大陆杂志史学丛书,第一辑,第七册,页二三一~二三七。

(二)从孙中山民族思想形成的历程,检验孙中山早期是否具有满、汉对立而生的"种族主义"基础,辨别的标准是其民族意识最初的刺激,是起于满人的压迫,抑或是外国列强的欺凌。若是经历满人的压迫,则为"种族思想";反之,则应为"国家民族主义"思想。

(三)从孙中山提倡民族主义的动机(目的)来辨别其民族主义思想的核心成分是反清或反满,或两者皆俱。若反清,则为救中国的"国家民族主义";反之则为"种族主义"。若两者皆具,则分辨何者的比重多,反满的成分多,则为"种族主义";反之则"国家民族主义",分析架构图如图一:



图一:分析架构图

为了使本文的讨论更加清楚,必须在孙中山民族主义的定义上做些厘清,根据朱浤源的研究发现,西方对"民族主义"(Nationalism)基本上系以西欧史的经验为论证基础,他们对 Nation 的考虑殊少第三世界的经验,因此若以我们中国人对"国家"、"民族"、"种族"的认识来

看他们对 Nation 的意义,即会有柄凿不合的遗憾。[①] 孙中山亦说:

> 什么是民族主义呢?按中国历史上社会习惯诸情形讲,我可以用一句简单话说,民族主义就是国族主义。……民族就是国族,何以在中国适当,在外国便不适当呢?……(以下说明原因)[②]

有人说这是孙中山晚年的定义,早期呢?孙中山主义的形成最早的雏型首推于一九〇五年,其目的"但求中国进步以适应世界",[③]一九〇六年演讲"三民主义与中国民族之前途",亦未定义其 民族主义,主要意义只是要"人人把中国民族前途的问题横在心上";又说:"民族革命,是要尽灭满州民族,这话大错……我们并不是恨满州人,是恨害汉人的满州人……","就算汉人为君主,也不能不革命"。[④] 可见孙中山到了那时,民族主义虽尚不十分清晰(要综合三民主义整体看,方才清楚),但已可略看出其民族主义中所含种族主义倾向的程度,是愈来愈淡薄。

民族主义若依性质可分为两种,即是以种族(汉、满、蒙、回等)为中心的"狭义民族主义",另是以中国前途为土要考量的"国家民族主义"。以"种族主义"为基础成立的称"族国"(nation-state)。以"国家民族主义"为基础的,则是在某固定疆界内之所有种族,以平等精神合成一国家,即称为"国族"(state-nation)。[⑤] 本文以"反清"与"反满"两个论题作讨论的主轴,其中"反清"的定义,是指政治革命,对象主要是满清政府的权威当局,里面包括了满族亲贵、汉族官僚。"反满",则是指种族革命,对象主要是满族人,下面即依前述定义进行探究孙中山

---

① 朱浤源,《从民族到国家——论 Nation 意义的蜕变》,中山社会科学译粹,第三卷第一期(中山大学,民国七十七年一月),页一二八。

② 《民族主义第一讲》,国父全集,第一册(民国七十八年十一月版),页四。

* 以下所引国父全集皆为七十八年版,不另说明,而以《全集》代称。

③ 《民报发刊词》,国父全集,第二册,页二五六~二五七。

④ 《三民主义与中国民族之前途》,第三册,页八~十。

⑤ 参见 Mostafa Reijai & Cynthia H. Enloe,"Nation States and State Nations",王昭麟译,中山社会科学译粹,第二卷第二期,页十。

民族主义的核心意义。

二、从时代背景看满汉对立

许多人依据辛亥革命时排满情绪的高涨，即推论满清时代，因满人以异族入侵，所以必是凶残暴戾，使汉人长久生活在水深火热之中，致有太平天国、会党的暴乱，故满汉对立是长久存在且十分严重的问题；也因此反满具有充分的正当性。本段则试从历史、文化及社会的角度了解中国当时满汉实质的关系，以及太平天国、会党系基于何种因素反抗满清政权，以辨明民间社会是“反清”（反政府）抑或是因种族对立而“反满”。

（一）传统中国的历史观及民族意识

黎东方认为中国数千年前因是强大帝国，故从未实行所谓的大汉族主义，“汉族”不过是文化上的名词。影响中国文化至深的儒家思想，经汉儒孙叔通等人的吸纳，儒家与法家合流的“内圣外王”理论，成为政治社会秩序的治国工具，其中的现象反映在：（一）肯定刑罚在维持秩序方面的作用；（二）是引进“君尊臣卑”的论调，[①]这也是汉、唐皇帝建立科举以经书为内容的重要原因之一。

中国自汉以来，历经不少改朝换代，其中原因主要是朝纲混乱、君主失德无能。士大夫为适应朝代、君主的变换，而渐衍生“道德史观”及循环式“气运史观”，其中“气运史观”的倾向又超过“道德史观”。[②]而民间通俗的历史道德正义观念亦反映出百姓对现实政治及命运不满却无奈的态度，它主要表现在：（一）对悲剧英雄的同情；（二）对政

---

① 张德胜，《儒家伦理与秩序情结》（台北：巨流图书公司，民国七十九年，二印），页一四～一五二。

有关儒家“君尊臣卑”论可另参余英时，《历史与思想》（台北：联经出版事业公司，民国六十六年），页三一～四六。

② 罗光，《中国的历史观》，史学评论，第六期，民国七十二年九月，页一六～一七二。

治不平的控诉;(三)朴素的正统意识——天数与简化的黑白二分法(即重视民生疾苦,满足现实的道德需求);(四)无可奈何的宿命观,亦即是历史定命观,以补足第三项道德史观理性解释下的例外所生的窘境。① 中国传统史学内容经长期的成形、停滞,即主要停留在个人于五伦关系的角色及其间的命运解释,虽然它另有看重正统、夷夏、褒贬及伦理规范的一面,但只限于在唐代以前的春秋、左传及史记。宋明理学家中,较重历史的为朱子一派,可是朱熹自己却十分重视经学,强调内在个人修持,认为读史用以经世是掺有功利思想。明末,倾向朱派的东林领袖顾宪成亦是重经轻史。②

蒙元以异族入主中国,当时的士大夫在思想上起了很大的挣扎,他们徘徊于朱熹实学"圣之任"(外王——以天下为己任)及"圣之清"(内圣——个人道德修为、忠君尽己)的两难抉择。最后乃以"时中"来会通解决,因此在"社会政治责任"的驱使下,以成大事不拘小节相期,许多士大夫选择了出仕之途,却也使中国传统文化在异族统治下,得以延续不辍。③

明太祖推翻元朝,虽是以民族革命相号召,但建立政权后却力谋消除种族之见,允许各族通婚。明成祖(相传即具回人血统)亦重用回族太监郑和及锦衣卫都指挥于永。④ 明朝灭亡主要在于汉族的权力斗争,勇于私斗却怯于公战,不少边防大将即被崇祯皇帝处死或被奸小排挤,使得洪承畴、祖大寿心冷降清。⑤ 而清建国之始祖努尔哈赤

① 李弘琪,《传统中国的历史教育》,史学评论,第十一期,前揭书,页二二~二九,三二~三三。

② 古伟瀛,《中国传统知识分子对历史知识的态度》,史学评论,第十一期,页三七~三八。

③ 黄俊杰,《历史的探索》(台北:水牛图书公司,民国七十九年四月,再版),页一七二~一七三。

④ 王树槐,《咸同云南回民事变》(台北:中研院近史所,民国六十九年十月,再版),页九。

⑤ 黎东方,《细说明朝》,第二册(台北:传记文学出版社,民国五十九年五月),页四〇四~四〇六。另参见黎东方,《细说清朝》,第一册(台北:传记文学出版社,民国五十九年八月),页三六~三八,六一~六二,七八~八二。

(齐)本人则曾作汉人李成梁养子,汉化颇深,懂得汉语,又有许多汉人朋友。当其称汗之时,左右皆精通汉文,其中有范文程者,竟是明武宗进士范总的曾孙,范仲淹之后。[①] 当他得了辽东流域数百万的汉人村落,为了使内部安定,即十分讲求治术,拢络人心。不论在刑法上、经济上均以平等方式对待,并派汉官管理,故不少汉人即来投效,加上不少明朝来降(如孔有德)的正规军,乃组织汉八旗,编制、旗饰均同满、蒙八旗。[②] 真正帮助满清统一中国的竟是完全由汉人组成的"绿营",他们是投降的明朝正规军,总共六十六万,是八旗军的三倍。[③]

士大夫的儒家思想到了明朝,已转成一种超越国家、种族的文化体系;内圣外王的思想中,既以二人角色的伦理关系为基础,[④]又有"时中"的外王思想(以天下为己任)为牵引,因而难以发生种族主义的情结。[⑤] 此外,当"君臣"二人关系被破坏时,乱世"经世致用"的倾向,在缺少原有君臣之义的制衡下,转投"明主"的现象更为凸显。满清为了统治汉人也重用前朝有为之士,多尔衮即将明朝的大学士(位近宰相),从涿州乡下请了出来,帮他恢复明朝的政治机构及文化传统;原顺天巡抚宋权亦藉机建议革除明朝一切苛捐杂税、取消军民分籍等不良制度,多尔衮均予接受。顺治元年满清中枢六个大学士,竟有四个汉人。[⑥] 反清甚力的顾炎武、黄宗羲等人在满清力行汉化,下诏求贤,许多旧侣纷纷放弃原先不为清廷服务心志的情况下,也不得不让子弟黄百家(黄子)、徐元文(顾炎武外甥)、潘耒(顾学生,其兄潘柽

---

① 前揭书,页二一~二二。

② 张玉田等,《中国近代军事史》(沈阳,辽宁人民出版社,一九八三年三月),页二~四。另参黎东方,《细说清朝》,第一册,页一三五~一三六。

③ 黎东方,《细说清朝》,第一册,同前注。

④ 参见孙隆基,中国文化的《深层结构》(香港:集贤社,一九八七年,二版七印),第三章,及页二九八~三〇二。

⑤ 张玉法主译,《剑桥中国史》,第十册(台北:南天书局,民国七十六年九月),页七。

⑥ 黎东方,《细说清朝》,第一册,页九〇~九一。

章为顾好友)等人清仕官,协修明史。①

国防研究院与中华大典编的《中国军事思想史》一书中,有段话也值得注意:

> 当时中原百姓也因两大原因不排斥满清入主中国:一为满清用兵讨伐李自成、张献忠等巨贼,使社会得以重现太平之世;二为满清人肯除明代苛政,恢复百姓省刑罚、薄税敛的实际需求,于是对于皇家易姓(冒姓佟)改命(金改清),汉人夷人,少有人追求其真伪,只有士大夫感于宗室已亡,稍存悔恨;但因本人财产地位仍得保持(满清仍赋与员生有免徭役、免税捐之特权),新朝人犹以生民保护者自居,故已安于顺民命运,不想多作无谓抗拒了。②

该书尚引浙江绍兴府耶稣会教士所著《满州战争记》,其中绍兴兵人民反抗满清的原因并不是争明朝统绪,而是因剃发令引起他们对元朝蒙古人暴虐恐怖的回忆。③ 实际上,像王船山那种以地理环境来订夷夏之防的激烈种族主义的人,确实不多,故孙中山即说:"当满清入关的时候,总数不过十万人……那时候……中国人不讲民族主义……因全国的人都欢迎满人。所以满人便得做中国安稳皇帝。"④

---

① 古伟瀛,页 178 注②书,页四六~五一。古氏认为顾炎武坚不仕清,除自己家世多历明代显官外,另为养母(叔母)"勿负国(明)恩"之遗命,见页三九~四二。另参黎东力,同前注⑥书,页一八二~一八三。

② 魏汝霖,刘仲平,《中国军事思想史》,(台北:国防研究院,民国五十七年六月),页一六二。

③ 同前注。

笔者无意忽略满清自雍正、乾隆时代的文字狱及残暴的镇压手段,但令人惊讶的是嘉定三屠竟是由降清明将李成栋所执行,扬州十日抗清是为了留发而不是为明朝宗室(见黎东方、魏汝霖书,页九六;页一六二),钱穆气得骂当时汉人是"政治的奴性"(见《中国历代政治得失》,东大书局,页一四九),但也认为满清若一直实施满汉同治以对抗列强,满清定可延续;但宗室贵族不见于此,以私心维护政权,慈禧死后,更表面化,满清遂亡。

④ 《民族主义》,第三讲,全集,第一册,页二六~二七。

经过满清两百年汉式的统治，满汉之间种族思想已十分淡薄，加上儒学三纲之训，士大夫皆谨守君臣之义，不敢逾矩，“夷夏之防”的思想，则表现在对来华贸易的洋人，国人即视西人为非我族类的化外之民。

一八三〇年代末期至一八九五年之间的六十余年，从清廷筹办洋务始末的过程，可以看出林则徐、黄爵滋、魏源以及李鸿章、张之洞甚至梁启超等人，他们皆是以文化的观点，将满族视为中国的一份子，且视满族的统治为合法；却将西方视为传统所谓的“蛮夷”。如称外交为“夷务”，林则徐著《华事夷言录要》，冯挂芬《海国图志》中称其主张系“羼以夷说”。到了甲午战败，中国则形成普遍以主权文化为基础的“中国民族主义”，求变法富强，以肆应外侮，[①]到了一九〇〇年庚子义和团“排外”，即为中国民族意识团结对外的最高潮。

从以上分析，可以发现中国传统的种族主义于元、明已逐渐转化成“文化的民族主义”；到了晚清，又因外侮及西方思想的影响，民族主义又转成中国面向列强挑战，成为“防卫型”现代化的主要动力，[②]民族主义遂成为免除亡国灭(华)种的“国家民族主义”矣！

(二)从体系结构看满汉关系(一〇〇八～一九〇〇)

满族统治中国，基本上承袭了中国十一世纪后的小农经济及儒家世界观的政治道统。小农经济提供了体系维持的物质功能，儒家思想则提供政治社会秩序稳定的教化功能。

满清提倡科举，即以儒家思想为考试内容，冀藉儒家思想的濡化，一面与知识分子建立君臣关系，一面以科举功名拢络汉人以奠定稳定的统治基础。而传统中国的政治体制也一直无法提供有效的法律以保障私人财产免于官府的侵扰或压榨，人民为确保既有的经济地位必

① 王尔敏，《中国近代思想史论》(台北：华世出版社，民国七十一年一月，三印)，页二二八。

② 韩仁熙，《甲午战争以后(1894～1911)中国民族主义运动》，文化大学三民主义研究所硕士论文，民国七十六年十二月，页三五二。

须拥有官府的关系,因此拥有土地的地主和得有功名以入仕的士子间其政经关系,在中国的体系结构中即被紧密结合而成为地方士绅阶层。①

清朝政府维持的方式主要是向农民征税,特别是满清责任式的包税制度,也构成了政府与地主间具有共通的利益来源,而中央政府的税收更赖地方官吏与士绅的合作,以维持农村社会的稳定,因此满清政府在宰制能力日趋衰弱的时候,更须以拢络、利益交换的方式来呵护地主,以保预订的税收,一八七〇年代至一八九〇年代满清政经体系可参考图二。

满清时代的经济体制仍是中国传统小农组织"非竞争性收歛型"的经济体。② 因结构原始,当生产技术、资本及可耕地保持常态时,则人口的压力常使此种体制的结构与质量间产生紧张的状态,而造成人口与战乱的社会周期病。③

满清政府的功能主要是向人民收税,但科举产生的汉人官僚却只能按生产状况,提供额订的税款及维持简约的社会秩序,而无法提升人民生产与分配的效率。道光时代又因天灾、变乱及鸦片战争的军费赔款,使原靠地方田赋、钱漕、关税、课盐四项(其中田赋占岁入的四分之三,咸丰以前各帝皆恪遵"永不加赋"的租法)的收入无法支应,困象频生,④只得靠卖官及功名捐输来贴补(道光本人俭朴,其在位三十年靠卖官及功名,国库收三千三百八十余万两)。当太平天国之乱发生,前三年庞大的军费即占去岁入的四分之三,国库正项存银仅剩二十二万余两。当了解上述满清统治优势的退化及生态体系的经济困境,再来看满汉关系是否如想像中的严重对立?将更加清楚。

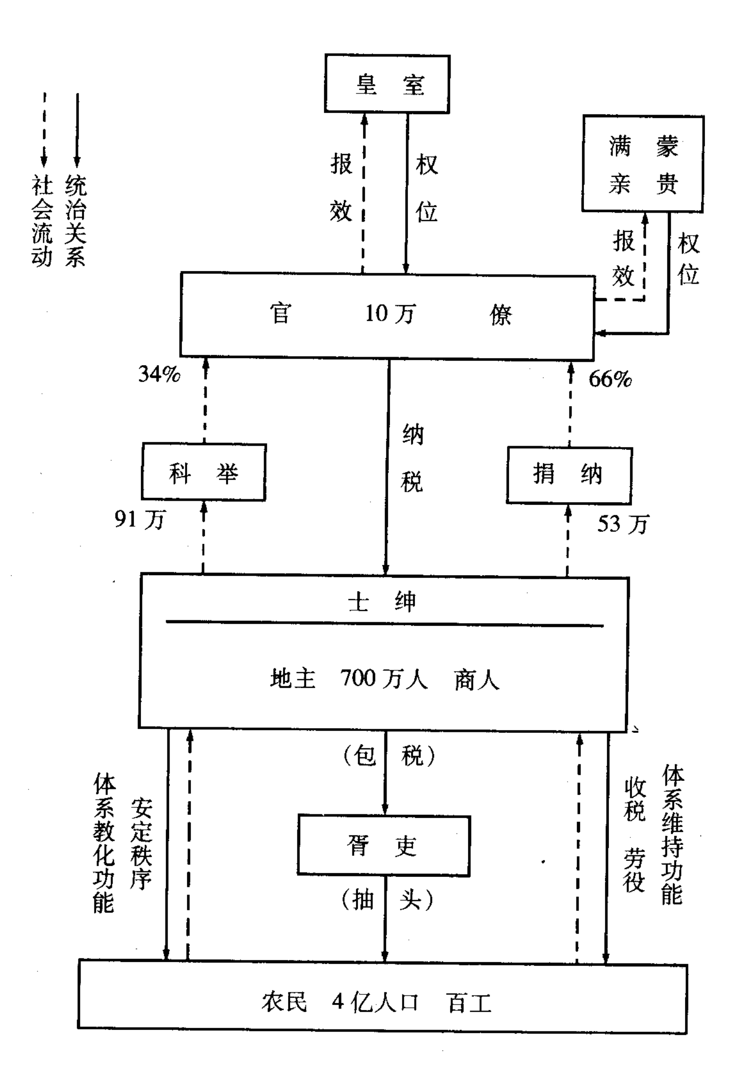
---

① 张玉法主译,《剑桥中国史》,第十册,晚清篇(上)(台北:南天书局,民国七十六年九月)页十~三六。

② 参见黄仁宇,《中国的长期革命》,历史月刊,第二十九期,页一二五~一三〇。

③ 参见陶希圣,《中国社会与中国革命》(台北:食货出版社,民国六十八年四月,台四版),页一二七。

④ 参见罗玉东,《厘金制度之起源及其理论》,中国经济发展史论文选集,上册,台北:联经出版社,民国六十八年七月,页五三二~五三五。



图二:1870年代后满清王朝体系结构图

十八世纪初期,满汉上层阶层的关系确是以不平等的互利作基础,如前面图示,满族皇室透过科举方式,组成汉人官僚体系提供了满清税收及政治安定的代理功能,满人则以权位和特权回馈官僚、士绅

家族,诸如免赋税、徭役,减刑罚等。近来有学者发现,清代汉人官吏操纵地方政权的情形在道光时代(一八一四年~一八二〇年之际)已经发生,这时期是汉人地方官吏大幅擢升的关键时期,也逐渐使汉族知识分子对满清政权产生实质影响。经过三十余年的发展,造成日后同治中兴、汉人崛起的先声。[①] 嘉庆帝对汉族知识分子采取更宽大的政策,也表现了相当的诚意,例如知县的派任,汉人自始即居绝大多数,且比例至晚清亦无甚变化。凡满人虽得外放道府,但不通汉文者,绝对不予派任。清朝中叶旗人生计日困,满清皇室多方设法也未藉外放地方官吏来解决问题,显示满人一方面有自知之明,自知不善于吏治,另方面也颇知自制,亦为清廷能延续三百年之重要因素。[②]

经过科举濡化的汉人士子因君臣之义,表现了职务上的忠识,使清廷认为科举儒学确为其提供了忠诚的行政代理者,因此在太平天国及捻乱动荡的十八年间,朝廷虽值危难之际,仍无间断地举行会考及殿试,且为了补救受战争影响省份的应考者权益,除在一八七〇年一律补实施外,尚另举行恩试及全国性的乡试,以增加录取名额,使士子为了仕途更倾心朝廷。一八七一年,文生的总额比太平天国之乱前多了五千名,武生则多五千六百名,一八八〇年代全国已有九十一万名举人。[③]

太平天国十余年的动乱,庞大的军费几乎拖垮满清的财政,汉人副督御史雷以诚在扬州帮办军务,为自筹团练军饷,乃想出厘金制(通关税及贸易税),虽解决了满清中央政府的困境,但税制的改变,一方面使各省督抚渐转向成国家商业税的地区包税代理人,另方面勇营的军权也随着饷责自中央移至地方,省乃成为国家财政及军事的重要单位。

太平天团之乱,可说迫使清室大幅改变了满汉关系,在缺乏人才又面临社会、经济的危机的情况下,为了宗室的延续,必须强吞满族原

① 剑桥中国史,第十册,页一四二~一四三。

② 胡建国,《论清代治术》——(二),国史馆馆刊,复刊第四期,民国七十七年六月,页四六。

③ 《剑桥中国史》,第十一册,页五六八~六〇〇。

有的傲气,去争取汉族士绅的支持;而曾国藩等科举儒生所具保护传统名教、学而优则仕及谨守君臣之义的观念,也成为满族信赖及合作的基石,[①]事实上此也显示了满族二百多年苦心经营科举的成效,日本人稻叶君山即以当时汉官(包括豪迈不羁的左宗棠、名望足以与清室抗衡的李鸿章等)对满清服从与恭谨的程度,表示无法理解。[②] 民初亦有不少逊清遗老,均为科第中之汉人,如康有为、王国维等名士,其眷念旧主,缅怀先朝之种种情状,确有发自内心,出于真情者。

满清为了羁縻汉人效忠奋战,乃授与曾国藩等在战区有自由选任官员的权力。[③] 当战事平定后,汉人督抚则成为满族宗室及亲贵们忠诚的税收代理人,不但解决政府财税问题,也满足了亲贵各自的私人需索,此种互惠关系也是为何在一八四〇年代,中国本部的十五个总督中,满汉比例是七比八,到了一八八六年,十五个总督俱已全为汉人[④]的重要原因了。

洋务运动得以渐次展开,主要竟是守旧势力的亲贵首领醇亲王奕譞等获得很多"报效",特别是在恭亲王奕䜣被黜后,李鸿章为了保持权位及推动海防,必须徇奕譞之请,为筹措慈禧建颐和园一千二百万两的经费,双方合作以筹办"海军衙门"的名义,先向德国银行借支外债九十余万两(颐和园分得七十万),后以旨令各省摊派及开新海防捐(每年约三百万两,由户部收得再分海军一百三十万)。[⑤] 北洋各官商督办的招商局、电报局、织布局、煤矿公司等由开办人李鸿章等垄断,但各局则每年不计盈亏报效亲贵。如招商局每年平均报效八至十万

---

① 罗玉东,页 182 注④书,页五四二—五四四,五四七 ~ 五六〇。

② 胡建国,页 184 注②书,页四九五,四九八。

③ 《剑桥中国史》,第十册,页五七〇 ~ 五七九。清廷为了有效及获得预计的税收,乃以督抚方面的大权(包括自由定订田赋、谷物、白银的兑换率)交付能达此一任务的人。换言之,清廷为了有效控制财政及官员任免,乃使督抚无固定任期,督抚为了保持权位必须和朝廷建立良好的关系,此种关系主要即如期将赋税解京或有很高的实质报效,督抚为了有效掌握税源,维持地方的安定与和谐亦相形重要。故督抚的留任与否,其解交税额能力是一个重要的取决标准。

④ 张玉法,《中国近代现代史》,(台北:东华书局,民国六十九年,三版),页一一八。

⑤ 《剑桥中国史》,第十一册,页二七六 ~ 二七九。

余两,慈禧六十大寿则另报效寿款五十五万两。[1] 故朝廷不但常准李鸿章人事方面的荐引,亦公开称赞他和盛宣怀是“不可少之人”。

满清宗室亲贵个人贪婪的需索,一方面使贪污纳贿盛行,败坏了吏治[2](甚至早期被曾国藩视为“才德兼具”且“正直、谨慎”的李翰章(一八二一~一八九九),[3]到了一八九四年也在广东抚巡任内大肆收贿成为孙中山批判的题材),另方面也助长了汉人的声势及权位。汉族朝臣于一八六〇年代即透过蒙族大臣倭仁拉拢,成为慈禧打击奕䜣的制衡工具,这是汉人参与满人政争的开始。一八七〇年代,满蒙重臣渐渐凋零,沈桂芬、李鸿藻渐得中枢实权,乃各自援引,遂启门户之争。形成南沈、北李两派,后演为保守派与洋务派、海防与塞防、对外主战与主和及传统与变法的政争,[4]因此孙中山三十五岁以前的政治环境(一八七〇~一九〇〇年),清廷中虽不能说满汉对立完全没有,但实质已转向由慈禧操控的权位、路线之争的政治游戏。

民间的满汉关系也值得一探:十八世纪中国本部人口激增,加上天灾,满清也为了防止俄人入侵、减少社会问题及增加税收,乃默许汉

---

① 范振乾,《清季官督商办企业及其官商关系》,台湾大学政治研究所博士论文,民国七十五年六月,页一一三~一一四,附表之备注栏及报效栏。另庆祝慈禧六十寿辰,共需筹用五百万两,其中由铁路开办工程费中报效二百万两,朝廷百官、亲贵捐输报效一百多万两。

② 参见汪祖荣,《吏治问题》,清季自强运动研讨会论文集(台北:近史所,七十七年六月),页九〇〇~九〇九,九一五~九一九。汪祖荣先生通篇讨论清吏治败坏,结论是吏治腐败,导致自强运动失败;研讨会诸教授多不以为然,且当时发言皆未找出原因,若从本文来看,满清所处的大环境是匮乏型经济体系,只容得节约、安定。但赔款、军费等不正常的国家支出以及亲贵的贪婪需索方是主因,加上汉人官僚、胥吏的分配,上下勾结援引,官官相护,剥削商旅、农民,造成国家行政的负向效能及社会衰败的结果,故“吏治问题”应为满汉上层阶层互利关系,上下交征利所衍生的必然问题。从整体分析而言,若自强运动失败是果,满清的政治体制、经济结构的限制以及宗室的私欲、无识方是因,“吏治问题”应只为一个重要的中介变项。

③ 参见《剑桥史》,第十册,页五二五。

④ 刘光华,《中法战争以前总理衙门对外政治之研究》(咸丰十年至光绪十年),政治大学历史研究所博士论文,民国七十年三月,第五章,页五一九~五二四。

人大量进入其东北老家垦殖。若根据王业键的资料估算,[①]十八世纪到十九世纪初,东北汉人人口的年增率几达东北人口的百分之三十五;耕地则年平均增百分之十一。汉人屯垦带来技术、贸易以及充满建立新家园、开创新事业的活力,满清政府此时视汉人为既可实边又可带来税源的对象,对立的情形应更缓和。民间则因汉人勤奋、懂得技巧而创造了不少财富,在财势上不少已驾凌当地满人,满人亦转而提供在地的资源、土地与人力,双方合作与关内互通贸易,故汉人富商侧身东北满族上层社会,在许多非正式场合是与官员平起平坐的。[②]

不少被判刑流放的汉人官吏在东北,也很快就找到改变自己命运的路子,因他们的学识以至能力受到满人官员及社会的需要,不是担任满人汉式科举教育的教师,便是协助经营企业,不仅发挥原有能力,尚且更广结善缘。

在中国本部各地的满人主要是旗军,共有十七万三千余人。[③] 以广东为例,广东是满八旗八个重要驻区之一,一六八二年建广州亲军大镇将军,官兵总计三千。[④] 最早是派汉军八旗,[⑤]一七五六年则减汉军官兵之半,由满八旗补入,广州遂汉、满旗军合驻。一八九六年,广

---

① 参见王业键,《清代经济刍论》,页182注④书,页一四八之表二,其资料自一七八七年起算。再见页一四四表一,但参照历史在一八〇〇以前,满人严禁汉人具规模地进入东北,故数字资料应以一八〇〇年起算之平均所得。

② 《剑桥中国史》,第十册,页五四~五五。

③ 张玉田,《中国近代军事史》(沈阳:辽宁人民出版社,一九八三年三月),页一三~一五。

④ 林家有,《辛亥革命前后广州满汉民族关系史料》,纪念辛亥革命七十年史料专辑,下册(广东:文史资料委员会,一九八一年九月),页二〇四。尚有二千余水师。

⑤ 汉军旗是一六〇一年努尔哈赤招用在关外打猎的汉族自由民所组成的武力,一六三六年将满八旗中的汉人抽出自组一军,一六四二年完成汉八旗建军,旗主世袭。旗色、编制皆同满旗。其实八旗军应指满、蒙、汉各八旗,共二十四旗,约十五万人(满八旗九万三千人,蒙八旗二万三千六百人,汉八旗三万二千人),由编制上看各旗皆设都统、参领,领军官额人数相同。努尔哈赤能以少数民族统一中国,即实施合纵连横,对旗军施行利益均分的均权原则。顺治时(一六五〇年代),各旗主因军事权力仍在,而左右国家人事。至雍正,改旗主世袭爵位,但不袭旗主军权及不参与旗务,方使军队中央集权化。参见郭汝槐等,《中国军事史》,第三卷,兵制(北京:解放军出版社,一九八七年十月),页四四三~四五一,四二九~四三一。

州旗人(即官兵与眷属)共六千一百一十二人,其中官兵三千二百多名,而真正具满族纯正血统的不过一半人,他们分别居住在广州城四周八个点所组成的长方形地区。因法令限定不得别营生计,广州旗人甚少与汉人往来,后来因人口众多迫于生计,则卖原占田地度日。旗军官兵粮饷所得差别甚大,如广东军官总共九十三员,将军官俸一〇八两;九品(尉官)二十一两;一般旗兵由三两至一两,造成满人内部的不平埋怨。(助孙中山革命的斗左山、宋少东皆为识汉文之旗籍)。[①]所以到了晚清,下层旗人多愿出籍,自谋生活。一九〇七年光绪干脆"裁停旗饷",要旗人自谋生活,而旗人当时也已暗自杂居汉人之中,甚至通婚(如左斗山之子于一八九〇年初娶王宠惠姊)。故到了辛亥革命时,广州党人即号召"满汉一体",下级旗军又不愿出战,遂由商界领袖与八旗代表协商,申言"军政府宣言所持系政治革命,非种族革命,所有满(旗)均一视同仁"及在"保护满、汉八旗生命财产"的保证下,达成了广东和平独立。[②] 民国成立,亦未传有任何仇满情事,显示广东社会中,满汉对立的程度并不严重,才可能有此结果。

(三)太平天国反清或反满

孔腓力(Philip A. Kuhn)的比较研究发现,清中叶的乱事,秘密会社之白莲教、捻乱及太平天国叛乱的共通特质均在政府社会控制薄弱的地区,其政府保护的功能无法满足秩序及经济的需求,导致人民对现存社会充满挫折的愤怒与疏离的末世感,因此以批判现世及未来幸福为号召的教门(宗教信仰)不但提供精神上的慰藉,且满足游民情感支持与生活互助的实质需要。虽然也都带有"复明"的主张,却都不是

---

① 根据康有为弟子崔约通(参加孙中山农学会及惠州起义时广州暗杀德寿事件)的记载:左斗山系旗籍(汉八旗),经由左介绍得旗籍宋少东、黄福之助租近督抚楼房谋炸德寿。可见虽身为旗籍亦参加革命,实非种族对立的反满而是反清。参见崔约通,《我之革命经过》,中华民国开国五十年文献,第一编,第九册,《革命之倡导与发展》(台北:正中书局,民国五十八年四月,二版),页六三一～六三四。

② 林家有,页 187 注④书,页二一四～二一六。

不可缺的部分，太平天国对当时代而言，系突出了民间对中国传统社会危机的真实反应。[1]

鸦片战争前，广州为唯一对外贸易的海口，行脚买卖附生贸易的人口不下百万。但五口通商后，商业中心北移，粤、桂、赣、湘四省骤增百万失业人口，部分乃向广西山区移民，造成社会资源的争夺；土客寻仇的械斗规模日大。洪秀全此时是以宣扬一个公平、正直的道德社会，冀图透过崇拜上帝来改正人心世道的。

洪秀全原是秀才，为了取得功名，费了十五年时间赶考四次，不幸每次皆落榜，最后大病一场，由于前途受到极大挫折，而对社会现实诸多不满，在听了基督教一些道理后，对其中平等及末世救赎甚感兴趣，乃传起道来，李振宗研究其自一八四三年至一八四七年传教所宣讲的"百正歌"、"原道救世歌"及"原道醒世训"，主要即是对社会自私、贫富不均提出严厉批判，并无任何反满或反清的意识。[2] 洪秀全走上反抗清廷乃在一八五〇年，是适应了广西下层社会的状况及自己长年抑郁的发泄。

根据朱浤源对广西多年的研究，广西的各级政府在组织上是十分简陋，社会贫富又严重不均，[3]当流民盗匪渐多时，却无力办理，只能苟且粉饰。及不法徒党既众，既见官兵懦弱，则由截河抽税、劫掠村墟演至抗官拒捕，甚而入城戕官。[4] 不少贫苦无助的客家人在此种无政府状态下，只得投入拜上帝会，与当地势力为生存"各争自气，自造自强"，[5]孔复礼分析了参加太平军人员的心态，普遍地充满粗鄙的（齐头）平等心态，认为贫富不均便是造反最好的理由。太平天国势力的

① 《剑桥中国史》，第十册，页三一七～三二〇，一五五～一六九，三七七～三七九。

② 李振宗，《太平天国的兴亡》（台北：正中书局，民国七十五年十二月），页八六～一〇八。

③ 桂平县志，卷二十九，"纪政，食货中，民业"，"农业"条，第三页。

④ 姚莹，《平贼事宜状上赛节相》，引自盛康辑，《皇朝经世文续编》（光绪二十三年刊本），卷九十三，"兵政、剿匪"一，页三〇。朱浤源老师的研究亦发现广西是大地方小政府。政治功能只在征税、公牍，无法有效应付变乱。

⑤ 李秀成供词手迹，第二页，反面。以上三注皆转引自李振宗，本页注②书，第二、三章。

迅速扩张,并不是由于强调满汉间的仇恨(在广西或长江流域碰不到多少满人),而是长期穷乏对有钱有势者所爆发的强烈嫉恨,因此众人对太平天国天启式平均社会(天朝田亩制)的渴望,似乎比反满来得更实际。事实显示,日后太平军在长江流域抗粮运动最激烈的省份,即十分轻易地征集到数以万计的民众参加军队。①

至于会党参加太平军的动机与彼此的关系,也实应加以细究。在社会动乱下,会党中的成员主要来自失业游民或社会低层的贩夫走卒,有关会党的形成与本质于下段再作说明,此际则观察其与太平军之间的关系。根据洪仁玕的回忆,在一八五三年金田起义时,即有三合会领袖八人率部参加,洪秀全的条件是须同拜上帝及遵守会规,其中七人因嫌会规太严退出,另行发展。独罗大纲及其所部留下,洪秀全对与三合会的合作并不满意,认为"彼等原有之真宗旨(反清复明,劫富济贫)因种种恶习而污不足道,故诫其部属对三合会不可一味收纳,定要自甘改变旧习,遵从真道"。② 故洪秀全与三合会合作的基础不是反满的种族主义,而是着重于生活习尚及是否服从自己。因此太平天国实应定位于反传统社会结构与意识的社会革命,而非种族革命;曾国藩也针对此一实质,用以号召传统知识分子以保"名教",演成汉族间的文化意识斗争。

(四)会党的本质是反清或反满

有关闽粤地区会党的本质,近人庄吉发有深入的研究,他发现会党盛行,主要与闽粤地区人口流动的程度有密切的相关,亦即社会经济恶化、破产无业流民增加,会党因而蓬勃。故早期秘密会党的形成,主要是游民为异域立足,谋经济互助,并未含有很多的政治意味或狭

① 《剑桥中国史》,第十册,页一五七,三三〇~三三七,三七七。

② 韩文山(Theadore Hambury),《太平天国起义记》,简又文译,附于杨家骆主编,《太平天国文献汇编》,第六册,页八七二~八七三,八六八。韩文山系瑞典人,一八四七年为信义宗巴色会(Basel)派赴中国协助郭士立办福汉会,在客家人中布道,常听洪秀全亲友如洪仁玕等述说太平军事,一八五四年卒于香港,享年三十五岁。

隘的种族思想。[①]

大陆学者蔡少卿亦从社会史的角度,同样发现贫富不均的社会问题及政府能力薄弱,常促成自力救济型的会党快速发展。[②] 有关华北游民社会及洪门势力扩张的研究,也愈来愈肯定此一观点:[③]"反清复明"是明朝遗老或失意文人,在会党已经结成势力后,方将此一政治化的种族意识(应注意"反清复明",与"反满复汉"的不同)加以注入,以运用此一力量。

会党的本质既为一缺乏政治中心思想的秘密结社,以致常成为在野英豪联络运用的主要力量。保皇党与兴中会在檀香山、美洲、南洋诸地为争取会党(致公堂)的斗争即是显明的例子。不少研究发现革命党与东北的胡匪、长江流域的哥老会及洪门在革命思想与实质关系上并非一般想像的密切。其中与张继、宋教仁接触的胡匪(马贼)几乎毫无种族、政治思想。[④] 哥老会则是由被解散的营勇(湘军)所组成,主要宗旨是反抗将官的侵饷剥削,或是多有战功却被高阶低用的不平。[⑤] 而新军也多是在受清廷疑忌、出路受阻(特别在一九〇八年以

---

① 庄吉发,《清代闽粤地区的人口流动与秘密会党的发展》,《近代中国初期历史研讨会论文集》(台北:近史所,民国七十三年四月),页七六八~七七三。

② 蔡少卿:《论近代中国会党的社会根源结构功能和历史演变》,南京大学学报,社科版,一九八八年一期,页一六八~一七一。

③ 陈振江,《华北游民社会与义和团运动》,《历史教学》,一九九一年六期,页二~六;另参《剑桥中国史》,第十册,页一五九~一六一。

④ 林建发,《近代中国东北社会中的胡匪》,政治大学历史研究所硕士论文,民国七十七年六月,页一八〇~一八五。作者指出张继、宋教仁与之联络(宋教仁,《我的历史》,页三三一~三三三),发现同情革命的极少,改造亦十分困难。

⑤ 徐安琨,《哥老会的起源及其发展》,政治大学历史研究所硕士论文,民国七十七年六月,页二七~二八五。哥老会在湘、楚各军蔓延,一是曾国藩等人利用原有哥老会的结拜情谊改善湘军原不相顾的缺点,加强其战斗力;二是营勇作战积功却不识文仪,仍编于行伍,彼辈不甘,或怀绝望,遂起异心,为求作战自保或离营后互援,而同心人会。久之流弊渐生,以致怯于公战、勇于私斗。篇兵之左宗堂、刘绅一、李鸿章等皆叹"哥匪最为军营之害"。

另见罗尔纲,《哥老会与湘军》,沈阳社会科学辑刊,一九八九年二期,页一八二~一八四;及陈锋,《绿营的低薪制与清军的腐败》,武汉大学学报(社科版),一九八九年二期,页六六~七三。两篇皆从官、兵的对立面,清廷的政治、财政的能力着眼。

后)的情形下,加入革命党。[①] 也因着这一主要因素,在多数人并无清楚的革命建国意识,才会有民初大小军阀争权夺利的结果。

孙中山革命之初即联络会党,后来也不讳言道出一些少为人知的内情。他向好友宫崎寅藏说其运用会党主要是认为"乡愚贪利,应募纷纷",[②]没想到会党头目棋高一着,使孙中山事后大感受骗。[③] 同样的模式亦发生在香港杨衢云的身上。杨衢云先是以洋行买办的身份,透过会党头目声称为广东衙门代募兵勇,价码每月十元,根据香港殖民档案,警官史丹顿(Stanton)的调查及头目苏库(So ku)等供词,皆证实参加广州起义的香港会党,根本缺乏满汉种族复仇主义的情结。甚至当获知要攻击官署,不但拒绝参加,且在渡轮一到广州码头,竟有五十余人主动向驻军"自首",[④]广州之役失败应为必然。

一八九九年,孙中山与哥老会结盟成兴汉会,推孙中山为总会长,但不久哥老会却因利诱转向保皇党去参加勤王了。

一九〇八年河口之役,孙中山欲结纳与军界甚有关系的会党头目梁兰泉、关仁甫等,以为革命助力,结果却反被挟诈,气得通函各支部注意。[⑤] 时为革命动员会党与清军(陆荣廷等汉人营勇),动辄须以花红,[⑥]孙中山感叹说:"头目败事,左右才尤劣下。"[⑦]事败安置,又因人员良莠不齐,时时担心彼等鼓噪闹事,[⑧]或藉名招摇歛财等等情事,可见会党缺乏教育、军纪,几使革命党的名声受到恶劣牵累。[⑨]

广东独立,不少会党组织民军参加,满汉八旗三千人早罢战言和,

---

① 丁旭光,《资产阶级革命派与广东会党》,广东社会科学,一九八八年一期,页九十。

② 《与宫崎寅藏笔谈残稿》,全集,第二册,页三九四。

③ 孙中山说其与香港三合会头目联络以举事的故事,十分生动有趣,详见吴寿头,《国父的青年时代》(台北:中央文物供应社,民国四十八年十月),页八七。

④ Hong Kong Original Correspondence Contents, 1841 - 1920, 129 - 269, pp. 444 ~ 446; 129 - 271, pp. 441 ~ 445. 资料藏香港大学孔安道纪念图书馆。

⑤ 《致张永福等述梁兰泉劣迹函》,全集,第四册,页七二 ~ 七三。

⑥ 《致池亨吉转胡汉民云南河口之役报告函》,全集,第四册,页六九。

⑦ 《致萱野长知述指定运械接济许雪秋起义经过函》,全集,第四册,页五五。

⑧ 《致林义顺促速设石山局安置革命军人函》,同前注书,页七六。

⑨ 《致暹罗同志嘱慎防关仁甫行动函》,同前注书,页八九。

且解散,广州市内由龙济光的汉人警备军(巡防营)已有五千人维护秩序,而民军却有五十一支军队十四万八千人开入广州,要求军政府发月饷每人十六元,共约二百二十六万五千余元,造成数月收入赤字。[①]后来因财政困难,多次有遣散之议,民军多鼓噪甚而图谋不轨,孙中山除了支持胡汉民、陈炯明以予围剿解散,亦公告劝民军"移其嚣张躁妄之陋习,好勇斗狠之浇风,勿效暴乱之行为,以免触及法网或遭乡人不齿"。[②]

民国八年,孙中山为了如何编纂民国史,表示了意见:

> 尊函(蔡元培等致中山)主"国史前编",上溯清世秘密诸党会,文于此意,犹有异同,以清世秘密诸党会,皆缘起于明末遗民,其主旨在覆清扶明,故民族之主义虽甚溥及,而内部组织仍为专制,阶级甚严,于共和原理、民权主义,皆概乎未有所闻;故于共和革命,关系实浅。[③]

孙中山用语十分含蓄,但指出会党主旨是"覆清扶明",点出了会党覆清的核心非种族主义,而是"溥及";且辛亥革命是"共和革命",故与会党关系实浅。此实表明孙中山对会党真正的认识与定位,也是他数次未同意有关洪门准于国内立案及签名赞建洪门五祖祠的背后原因。[④]

本文绝无意忽视会党对革命牺牲的贡献,特别是作为革命团体与下层民众力量得以联合的媒介作用,[⑤]只是从事实来了解历史真相,则

---

① 广东省文史资料,第四十三辑,《广东军阀史大事记》(广州:广东人民出版社,一九八四年十月),页十~十九。

② 《告粤中父老昆季勉合力维持粤局书》,全集,第二册,页三二,另参第三册,页四二,四四,四八皆与民军谋乱有关。

③ 《复北京蔡元培张相文论编纂民国史函》,全集,第五册,页一一六。

④ 黄三德,《洪门革命史》,民国二十五年(出版资料不详),页二三~二七,黄氏对此表示无法谅解。

⑤ 陈剑安,《广东会党与辛亥革命》,辛亥革命七十周年青年学术讨论会论文(北京:中华书局,一九八二年十月),页六十~六二。

必需指出：满清时汉族的种族复仇意识实是后会党而有，且端视领导人物的意向及外在的引导而附生于内。故以为凡会党即具反满思想是不符历史事实的推测。且由上述讨论可知，会党性质中反清（反抗政府当局）的意识实大于反满。[①]

三、孙中山民族主义思想形成的历程是反清或反满

从政治社会化的角度言，个人政治态度的形成主要是由政治社会化历程内化的影响，[②]构成政治社会化影响的媒介（agencies）主要是家庭、学校、同侪团体、师长、大众传播媒体，乃至社会经验，如果要探究孙中山到底是“族国主义”或“国族主义”者，透过其政治社会化历程的研究，应可得到较透彻的了解。下面则分别观察这些媒介到底给了孙中山什么影响：

（一）家庭

学者多认为儿童期是人格发展的重要关键，其中家庭早期的经验对该时期人格发展的影响最大。[③] 早期学者多认为孙中山家庭及儿童时期中，有三件事与其“反满”的态度有关：（一）吴相湘先生认为香山县在明末清初受迁海之苦，及有该县出身之武官奋力保卫明朝，故富种族主义。[④]（二）罗香林先生认为孙中山的家世是紫金县客家人，而紫金县有孙琏昌曾于一六四六年参加反清的战争，另外不少客家人曾

---

① 会党性质另见革命文献第六十七辑，十次起义资料，会党专以仇官为事，页一二四；钦廉之役头目黎瑞记、黎少廷彼此不合，作战并未用命，页一三〇～一三三，一五二。

朱和中、陶成章、黄兴、胡汉民、黎仲实、谭人凤等与会党皆有深入交往，但都曾表示会党多流品太杂、无法控制，朱执信则欲以思想的改造以变其质。

② 有关政治社会化理论的介绍请参阅：陈文俊，《台湾地区中学生的政治态度及其形成因素》（台北：资讯教育推广中心基金会，民国七十二年），页十～十六。

③ Elijabeth B. Hurlock, Developmental Psychology。胡海国编译（台北：桂冠图书公司，民国七十四年三月，七版），页二四三，三一五。

④ 吴相湘，《孙逸仙先生传》（台北：远东图书公司，民国七十一年），页十一～十三。

参加会党及洪杨革命,故说孙中山即有反满的潜在倾向。[1] (三)是孙中山幼年常听太平天国反清的故事,故说孙中山自幼即以洪秀全第二自居,而有反满大志。上述(一)、(二)两项就逻辑而言,都不觉犯了推论的谬误,第一,满清政府,特别是地方政府的主要人员并非满族人,其承办胥吏、绿营军皆由汉人充任,迁海之苦惨,即由汉人官差执行,故其直接关系应为"官民冲突",人民应是直接反抗汉人官吏。第二,保卫明朝即等于富种族主义,犯了"反清"即是"反满"之"质的谬误"。历史上汉人间的改朝换代,忠于前朝与种族主义间应毫无关系。并且在本文前述中国历朝之种族思想淡薄,人民视改朝换代为"气运"。第三,客家人反清(满),孙中山是客人,故反清(满),此一命题之大前提必须是全称命题,推论方得有效,事实上,不可能所有客家人皆反满,故犯了"量的谬误"。同理,孙中山的家世是否反清与后代反清也非有必然关系。

有关第(三)项,中山曾向宫崎滔天(寅藏)及黄季陆两位提过,对照两者的说词,丝毫没有反满的思想,因谈话重点(一)是孙中山把洪秀全当豪杰英雄崇拜,刺激了其成就动机——想到如何脱离家庭穷困的境遇;[2](二)是认为造反作皇帝的英雄思想,做起来并不是件很难的事;(三)是才知道当时的皇帝是满洲人。[3]

孙中山的家世,近年经过多次的访问调查,并从孙中山历代墓碑的格式、中山姊妙茜的口述及其所保留的家谱等资料,发现孙中山及卢夫人皆广东本地人,孙中山先世于明朝即居广东东莞,五世祖迁入香山县,十四世祖殿朝公(一七四五 ~ 一七九三)迁入翠亨村,到了中

---

① 罗香林,《国父家世源流考》(台北:台湾商务印书馆,民国四十三年八月,修订版),页一八 ~ 三〇。

② 陈鹏仁,《宫崎滔天论孙中山与黄兴》(台北:正中书局,民国六十六年十月),页六。

③ 黄季陆谈 国父少年时代历史,见迟景德,"国父少年时代与檀岛环境"之讨论主席发言,中国现代史专题研究报告,第六辑(中华民国史科研究中心,民国六十五年十一月),页四三一 ~ 四三二。

山已世居四代。①

从翠亨村孙氏祖庙捐修的记录及其他的记载,都证实了孙中山家族经济的拮据。② 而社区的背景则充斥盗匪,汉人胥吏的不法、土地的贫瘠、台风的侵袭,乡民为了生存,故多具有尚武、强悍、反权威的倾向。读了许多资料,尚未发现中山少年时其个人或家庭成员有受到满族迫害的事实,因此从家庭观察,孙中山并未得到反满的意识,最多是因其人格特质及民风的缘故,不怕官府或政治权威。

(二)学校

孙中山所受的村塾教育,据他自己说:"忆吾幼年,从学村塾,仅识之无。"③"随口唱过四书五经者,数年以后,已忘其大半……乃取西译之四书五经历史读之,居然通矣。"④由此可知孙中山对传统中学所识不多,故君臣之义的观念对其无甚影响。

孙中山十四岁赴檀,读意奥兰尼学校以至香港西医书院,约有十一年的时间接受完整西方的教育,既是西方教育,不至于教导"反满",但是檀香山与香港的环境却激发了其"国家民族思想"。

首先是檀香山的社会环境,当时檀王高倡"族国主义",土人认为自己是优秀人种,讥笑白人的体能与肤色不如他们,而称白人为"haole",意即"欠缺活力者"。⑤ 中国人则在美国排华风潮的影响下,又因民风封闭保守且人数甚多,引起其他种族的疑忌与敌视,竟成为

---

① 邱捷,《再谈关于孙中山的祖籍问题》,广东中山大学学报,第三期,一九九〇年,页六一~六七。

邱捷,《关于孙中山家世源流的资料问题》,孙中山研究论丛,第五集,广州中山大学,一九八七年,页八二~九一。

② 李伯新,《孙中山与翠亨》,孙中山与亚洲国际学术讨论会论文(广州:中山大学,一九九〇年八月),页五,三~四。系根据"孙氏乐安堂仕合号帐册"的记录。

③ 《非学问无以建设》,国父全集,第三册,页四九。

④ 《中华民国之意义》,全集,第三册,页一六二。

⑤ 蔡雪玲译,《夏威夷知性之旅》(台北:台湾英文杂志社,民国七十八年十二月),页七七。

檀岛种族冲突的“替罪羔羊”。中国人被称为“pake”,即仿英语“pig”的谐音而来,[1]也显示中国人在檀岛社会地位的际遇。无怪乎土人同学要时拿孙中山的辫子开玩笑。孙中山乃起而反抗,有人劝孙中山剪去发辫,中山则答:“这发辫不过是中国所受许多耻辱的一种,我们应该立刻把许多耻辱去掉。”[2]可见孙中山因檀岛学校内外的环境,首次亲历“种族歧视”的不平,深受此一刺激,于是“辄与同国同学诸人相谈衷曲,而改良祖国,拯救同类之愿,于是乎生。当时所怀,一若必使我国人人皆免苦难,皆享福乐而后快者。”[3]此处应注意者,一是孙中山当时所生的“种族主义”情绪是属于“中国”黄种对“外国”他种,而非“汉族”对“满族”。二是孙中山当时所生的另外一种心理,是为求中国人人皆免苦难的“爱国思想”及“中国现代化”思想。

次为在香港求学的七年多,学校教育基本教学内容是一般性的,医学院则重视医疗的专门技术;同学多是各地来的侨生,特别是中央书院,孙中山就读时,全校百余位来自不同国籍的外国学生,而无一位满族人,学校又特别重视民族的平等,让各国籍或民族(具不同宗教信仰)之同学守其本国祝祭的节庆,[4]因此孙中山在此学习环境,及过去的经验应体会到民族平等,相互尊重的美好。

但是一八八五年的中法战争却再次激发孙中山爱国的国家民族意识,亡(中)国灭(华)种的忧患意识亦具体化了,此外香港殖民政府在香港讲究廉洁、效率进步的市政建设也给孙中山一个可与中国比较的参照标准,而对中国能“良政府”,有了强烈的渴望。[5]

西医书院的教育则塑造了孙中山以“解除中国痛苦的专家”自任,[6]特别是师长源于传教式的强烈使命感及唯意志的倾向,更强化其

---

① 同页196注⑤书,页八五。

② 林百克,《孙逸仙传记》,徐植仁译(重庆:中国文化服务社,民国三十年十二月),页三十~三一。

③ 同页196注②。

④ Hong Kong Administrative Reports,1887,No:108.

⑤ 《革命思想之产生》,全集,第三册,页三二三~三二四。

⑥ 参见康德黎一八九二年毕业致词,引自罗香林,《国父的大学时代》,页六~八,一四~一五。

对事物未来发展有着极乐观的预期及无视外在困难的看法。

因此,从孙中山的学校教育及学习环境给予的影响而言,主要是激发了孙中山的爱国意识及为国家、社会服务的心志。但多年西方教育的结果与国外观感,使之不觉持着西方"良政府"的标准来度量老大的中国官僚体制,特别是对诸多陋政的痛恶,使其原在檀岛"改良祖国"之愿更加炽烈。

(三)教会

孙中山自入檀岛读教会学校,即渐切慕耶稣之道,后为信仰而与兄长发生冲突,返乡又因侮弄乡庙神像被逐香港,其在香港先长住公理会信众宿舍。西医书院宗旨是医疗传道,其校舍与道济堂是双拼同式互通的建筑,[①]宿舍又与王煜初牧师家紧邻,孙中山与道济会往来甚为密切,自一八〇八年起至一八九二年,孙中山在教会圈子生活了近十年。孙中山早在一八八五年即经区凤墀介绍认识了王煜初牧师,礼拜日即往道济会堂听道崇拜。道济会原属英国伦敦传道会,后华人信徒日众,且多知识分子,乃改称"华人自理会",思脱离西方母会而自治、自立。一八四九年即自行推选华人值理与长老负责日常的教务工作,一八八〇年已有二百多名会友。一八八四年,聘到了王煜初牧师及完成由华人捐建的新会堂,即正式为华人教会,此显示道济会具有民族自尊,追求平等、自主的意向,亦是中国近代最早能自养、自立的华人教会之一。此一国家民族自立的意识深深影响着孙中山对受西方差会所控制之教会的看法,他认为依靠西方差会仍不免会被帝国主义利用或麻醉的可能,故教友应有改良教会、谋独立自主及脱去各帝国主义羁绊的天责。[②] 因此,教会生活也强化了孙中山爱国的情操。

① 西医书院的性质与道济会的关系,请见王志信,《道济会堂史——中国第一家自立教会》(香港:基督教文艺出版社,一九八六年十月),页十~十五。

② 原文参见吕芳上,《革命之再起》(台北:中研院近史所,民国七十八年四月),页三三八~三三九及该页注34。

（四）同侪

孙中山青少年时期的好友以至成为革命同志的有陆皓东、杨鹤龄、陈少白、尤列、郑士良及杨衢云。其中杨鹤龄系提供孙中山论政场所及金钱的资助；陈少白则以小弟式的追随孙中山；陆皓东资料不多，故暂略去不论。而具有激烈的反满及反清思想的则为尤列、郑士良、杨衢云三人。

杨衢云甚具爱国思想，每论国家大事，恒义于色[1]。常见英军藉酒闹事，凌辱华人，致打抱不平与醉兵互殴，屡被送警，又因十余年充任清官督商办的招商局工作，见局务腐败[2]，乃秘密组织辅仁文社，[3]以"尽心爱国"为座右铭，社纲中明示："消除祖国所蒙受的屈辱"。[4]

尤列为书香世家，幼时读书，即常受老师启导注意历代兴替的历史，十七岁游历各地，正值中国与俄、法发生战争，尤列往来海上，见华人旅客每受外国兵轮盘查之辱，则感心痛眦裂。[5]，后在偶然的机会参加了洪门，乃知"反清复明"的意义。[6] 一八九一年，任中、法、越定界委员（其原为测舆员），不满清廷懦弱，愤而辞职，考入香港殖民政府政务司任书记。不及一年，又不满英殖民官员对华员态度，再辞职。后得识陆皓东、周昭岳，乃合资回家乡开设兴利蚕子公司。一八九二年识孙中山后介绍杨衢云与孙中山相识。

郑士良家世丰厚，好施乐善，少时即与邻近绿林侠客及会党时相往来，[7]其父在上海经商，不幸被一位姓杜的道台侵吞巨款，告官又被

---

① 冯自山，《革命逸史》，第五集（上海：商务印书馆，民国三十六年十一月），页九。

② 参见郑观应与何启对招商局的批评，见郑观应，《盛世危言》（台北：大通书局影印，民国六十八年），第三册，卷十，船务，页四～八，十九～二十。

③ 有关辅仁文社的成立及性质见谢缵泰，《中华民国革命秘史》，广东文史资料，孙中山与辛亥革命史料专辑（广州：广东人民出版社一九八一年八月），页二九二～二九三。

④ Chun tu Hsueh "Sun Yat sen, Yang Chu yun, and the EarlyRevolutionary Movement in China," Revolutionary Leaders ofModernChina, (NewYork, OxfordUniversity, 1973), p. 103.

⑤ 尤嘉博编，九九列集（香港：自印，中研院近史所藏，一九八七年八月），页五二。

⑥ 冯自由，《革命逸史》，初集，页三十。

⑦ 冯自由，《郑士良事略》。同前书，页二四。

颠倒案情,致郑父含冤郁愤而死,郑士良自是仇官,为报父仇,遂投身会党。[①]

郑士良虽早与孙中山在博济习医时同学,但是孙中山自己却说郑士良是个沉默且十分奇怪的人:虽曾与之谈论革命,“但他只说是或不是,因此无从知道郑的真底细”,直到一八九五年决定起事后,讨论如何举事时,郑士良竟适时出现:“郑士良笑眯眯地说:‘我早已联络好了。’前前后后,这似乎是他唯有一次的发言,于是我(中山)问他准备怎么办?郑君指他自己说:‘我就是三合会的头目。’”[②]印证孙中山向宫崎寅藏说在广州之役“得到意料以上的势力”,[③]可以发现个性成熟沉稳的郑士良欲报父仇,早已主动伺机寻找合作对象。但在广州之役之前,因为会党头目不可能轻易泄露身份,故对孙中山早期“反清复明”方面思想的影响,应是很少的。

(五)师长

本文目标之一是探究孙中山早期种族思想的形成,在外籍师长方面对满汉对立的观念,会影响孙中山的应微乎其微。而中国籍的师长中与孙中山青少年期有较密切关系的是区凤墀、王煜初及何启,巧的是他们都是道济堂的会友或牧师。

区凤墀是伦敦会宣教长老,一八七九年冬受传道职,并设戒鸦片会以改善民风,曾为孙中山读中央书院时的国文教师,受洗礼时为孙中山取教名“日新”。因兼通德语,于一八九〇年至一八九四年间受聘德国语言学校任粤语教习。[④] 在德国时,常于青年会中演讲中德两国

① 刘鸿焕,《孙中山传略》,引自庄政,《国父大学师友对其革命志业的影响》,复兴岗学报,四十三期,民国六十九年六月,页二四。

② 陈鹏仁译,《郑弼臣君》,论中国革命与先烈(台北:黎明文化事业公司,民国七十四年八月,再版),页一六三。

③ 宫崎滔天,《孙逸仙传》,同页195注②书,页二〇,八~十。

④ 参见上海广学会《中西教会报》,一八九一年二月萧信真,“送区凤墀之德国广方言馆教习粤语感怀偶成五古四十韵”,另参平山周与区凤墀笔谈稿,吴相湘,《孙逸仙先生传》,页二二〇。

道德，勉华侨基督徒青年作华侨的模范。又曾上书当时清驻德之潘参使，从国家外交角度析论正确办理教案的方式，以减少事端。此书亦刊于万国公报，后辑成单行本《道乡渔樵》一书印行。[1] 根据平山周与其笔谈的资料：区凤墀初并未预知孙中山革命。甲午战后，见清廷腐败，故闻孙中山欲图举事并未阻止，只是认为时机不对，果然言中。平山周对区凤墀的印象是其对清廷弊政、官吏腐败十分愤慨；且认为挽救中国危局的方法应从世界大势观察，中日系唇亡齿寒，福祸相依，故应联合日本有志之士从事革命。[2]

参照前面区凤墀在道济教会的情形、上书清吏以及与平山周谈话的见解，可知其甚具世界性的战略观，将中国危局提升到亚洲反帝国主义的层次，其协助孙中山革命实从文化、国家的角度出发的爱国情操，故应无汉满对立的种族复仇思想。

王煜初（一八四三～一九〇三）系道济教会的牧师。其父王元琛为信义宗礼贤会牧师，而两位儿子及女婿亦为传道牧师。四子王宠惠，法学博士，热心孙中山的革命事业。[3] 王牧师不但从事传教工作，也甚关心社会、国家问题。在教会中开办各项生活、医疗救助及社会服务，[4]并上书香港总督，建议开放香港公共浴室兴建的限制及增设街头水龙头，以改善华人社区的公共卫生，被采纳实施。[5] 甲午战争后，即编著《中日战辑》四册十二卷（现藏哈佛燕京图书馆），意图激励国人莫忘国耻。[6] 戊戌变法时，上万言策，痛陈中国积习之弊；庚子拳乱，后上书李鸿章，详陈靖内攘外之策。为了推展民间教育，除设识字班外，且组合音韵学及西方速记法，发明“拼音字谱”，印发乡人学习并上

① 麦梅生，《基督教在广东》，广东文献，一卷四期（台北：广东同乡会，六十年十二月），页四二。

② 吴相湘，同页200注④书，页二二一。

③ 参见王子传修，《王公煜初传略》，东莞虎门王氏家谱，民国四十三年四月重修，未出版。

④ 王志信，《道济会堂史》，亦见页176注⑤书，页二八～二九及该书页三八之26注。

⑤ 同注③。

⑥ 同注④，页三一～三二。

呈清廷,"万国公报"亦曾为文介绍。①

据王宠惠回忆孙中山于西医书院时,常与王牧师谈论政事,牧师以耶稣之舍已救人与革命舍已救国,其牺牲小我,求谋大众福利之精神,原属一致,故二人相处,恍若志同道合,②准此,则孙中山受王煜初牧师影响的亦是爱国的"国家民族"思想。

何启(一八五九~一九一四),父何福堂系受英国伦敦会教育,为传道师;何启自一八七一年至一八八二年在英国得外科硕士及律师资格,返港后任医师,后操律师业务,被选为香港非官守议政局议员。连任三届共二十四年,在香港为华民争取不少福利。

何启希望中国富强,以作为与英人周旋的后盾,但他无功名而无法打入中国的统治阶层,于是企图通过积极的批评,来引起清廷的重视,期快速改革以臻富强。于是一八八七年即以上书的方式在香港发表《曾论后书》、《新政议论》等政论文章,倡言仿效英国君主立宪、开议院、兴学校、振工商。③ 一八九七年因姊夫伍廷芳出使美洲,乃应邀至上海协理事务,但无法忍受官僚气,失望回港,④此后更倾向于利用外力逼迫清廷改革,由此事可知何氏没有强烈的种族思想。

何启曾在西医书院授孙中山两门课,假设两人当时关系密切,孙中山受其影响主要的还是"国家民族主义"思想。⑤

---

① 万国公报,光绪二十四年六月,一一四卷,页一七八四四~一七八四五。该书复于一九五二年北京语文改革社将之重新翻印出版。哈佛燕京图书馆亦存藏。

② 王宠惠,《追怀国父述略》,我怎样认识国父孙先生(台北:传记文学出版社,民国五十六年二月),页七五。

③ 有关何启民主思想请阅林启彦,《步向民主》(香港:中华书局,一九八九年六月),页一一四~一一七。有关何启思想综论则见叶仁昌,《何启与胡礼垣的维新思想》,台大政治研究所硕士论文,民国七十二年六月,页二三三~二三九。

赵令扬,The Life and Thought of Sir Ho Kai,香港大学博士论文,一九六八年。

赵令扬,《何启,辛亥革命期间香港之中国资产阶级》,辛亥革命七十周年学术讨论会论文集(北京:中华书局,一九八三年十月),下册,页二七一九~二七二〇。

④ J. W. Norton Kyshe, The History of the Lows and Courts of Hong Kong. (London, 1898), p. 491,转引自叶昌仁,前注书,页六二。

⑤ 叶昌仁,前注书,页二二,图表二,思想背景栏。

(六)传播媒体

本文所谓的传播媒体,是指孙中山青少年期,当时其可能接触较多的传播媒体,包括了口头传播、文字传播(报纸、杂志、书籍)。在口头传播中,除了孙中山听过太平天国洪秀全的故事,及与教会牧师诸长老谈论欧洲政事,而知英国之改革系由人民不能忍耐政治腐败,起而更张之,乃渐生改良中国恶政治的想法。[①] 至于其他有关口头传播方面的资料很少,难以考查,暂不讨论。

在文字传播方面,学者多采信孙中山其学生时代即喜大量购书及阅报的习惯,故同学给他取了个绰号叫"通天晓"。[②] 其实孙中山学生时代即身处在十分重视传播的教会里,不论是公理会、伦敦会都看重文字传播。公理会设有"圣教书会",出版新学译本辅助传教。早在一八三一年圣教书会即创刊《澳门月报》(Chinese Repository),除宗教消息外,辟有许多新知专栏及西方对华政见,[③]而孙中山室友中即有位是专门销售"圣教书会"出版物的销售员,[④]两年共室生活,孙中山对所销售书刊应有接触。

孙中山就读广州博济附设之医学院,该院院长嘉约翰于一八六八年即发行《广州新报》,是中国最早一份以中文介绍公共卫生、医药科学的报纸。[⑤] 一八八七年又出刊当时中国唯一的西医学术刊物——《博医会报》,并陆续翻译出版了二十余种西医书籍,以为教学之用,[⑥]孙中山即使用那些课本上课。

西医书院及道济会皆属伦敦会,伦敦会教士马理逊即是新教第一

① 《革命思想之产生》,全集,第三册,页三二四。

② 庄政,《国父生活与风范》(台北:师大三民主义研究所,民国七十年),页一七,八~一二〇。

③ 梁碧莹,《美国传教士与近代中西文化交流》,广州中山大学学报,一九八九年三月,页六六。

④ 喜嘉理,《孙总理信奉耶稣教之经过》,冯自由,《革命逸史》,第二集,页十三。

⑤ 梁碧莹,同前注③书,页六四。

⑥ 李敖,《西医与革命》(台北:远流出版公司,一九八六年九月),页四四~四八。

位来华传道者,该会自始即重文字和教育工作。一八〇四年首先编成马礼逊英汉字典,作为圣经翻译的基础。一八一〇年代起陆续出版中文《察世俗每月统计传》、《东西洋考每月统计传》、《中国丛报》(与公理会合作由澳门月报改版,英文名字不变)。且在上海、香港、汉口皆设有印刷所,翻译中西名著(如:理雅各 James Legge 翻译四书五经),当初孙中山自檀返国,为了阅读中国经典、历史,即以该会英译之中国经典来入门。[①] 而王韬、黄胜(道济会会友,其子黄咏商于兴中会起事时,捐款及出面设"乾亨行")两位华人报业先驱亦由该会所培养。[②] 黄胜于一八七二年创办《中外新报》,一八七三年与王韬创办香港华人第一份政论性日报——《循环日报》,孙中山即由该报获知中法战争,国人拒法兵舰的事情,而激发中国不会亡且民心可用的感想。

孙中山不但阅报、投稿[③]及参与澳门《镜海丛报》的编辑工作,[④]并终生重视舆论宣传。孙中山既与当时大众传播媒体有密切关系,受其影响当不成疑问。当时的文字出版可分为报纸及出版品两大类。报纸方面,以当时沿海及教会圈子的情形,即属曾刊登孙中山文稿的《教会新报》(原中西教会报)及《万国公报》,两报皆为基督教社会福音派之广学会所办,其内容主旨虽皆具教会传教性质,《万国公报》则以一般大众为对象,且更偏重传播西学,期通过中国的社会改良和现代化,

① 《中华民国之意义》,全集,第三册,页一六二。

② 夏良才,《王韬的近代舆论意识和〈循环日报〉的创办》,历史研究,一九九〇年,第二期,页一六六。

刘蜀永,《十九世纪香港中文报刊简介》,历史教学,一九九〇年,五期,页五十~五一。

③ 孙中山最早投稿的一篇文字是报导教会青年团契成立,刊于广学会之教会新报,详见陈建明,《孙中山早期的一篇佚文》,近代史研究,一九八七年,第三期,页一八~一九〇。孙中山佚文原文在页一八~一九〇。

④ 陈树荣,《孙中山与澳门史料初探》,孙中山与亚洲国际学术讨论会论文(广州:中山大学,一九九一年八月),页五~六。

造成中国彻底的“得救”,[①]因此其言论不但针对当时中国政治、经济、教育提出批评与建议,[②]且成为中外人士论中国富强之道的重要园地。[③]

在出版品方面,一八八〇至一八九五年之间,正属洋务运动的高峰,出版界多出版西方科技之译丛,但中法战争后(一八八五年),知识分子之“国家主权意识”逐渐抬头,注意力主要集中于经世致用,融合百学技能以富国强兵及御外侮的方向上。[④] 其内容则在洋务与变法之间相互激荡,[⑤]其中以王韬《弢园文录外篇》[⑥]及郑观应《盛世危言》流传最广。

从孙中山上郑藻如及李鸿章书中的思想观念来看,俱未超出一八九〇年至一八九三年《万国公报》的内容,以及王韬、陈炽、郑观应(特别是两人有关农业方面)等言论中洋务的范围。[⑦] 有关变法较激烈的主张则皆未触及。

---

① 有关一八九〇年后广学会改组及其领导人李提摩太牧师的生平、神学观及政治观,请阅苏文峰,《戴德生与李提摩太宣教方式之比较》,林治平编,基督教入华百七十年纪念集(台北:宇宙光出版社,民国七十三年四月,四版),页八九~一〇二。

有关基督教社会福音派之神学、社会观及与其他教派之比较,请参王立新,《近代美国基督新教在华传教述略》,历史教学,一九九一年,四期,页一五~一七。

② 黄昭弘,《甲午战争前寓华西教士之政论》,东吴政治与社会学报十三期,民国七十九年三月,页四九~七十。

③ 翁志宗,《万国公报维新思想之研究》——一八七四~一八九四年,台大政研所硕士论文,民国七十三年六月,页一五〇~一五六。中国知识分子包括郑观应、王韬,曾纪泽等计一百五十人曾于该报发表时政文章。

④ 王尔敏,中国近代思想史论,《近代中国知识分子应变之自觉》(台北:华世出版社,民国七十一年一月),页四〇六~四〇八,四三四~四三五。

⑤ 参见小野川秀美,林明德、黄福庆译,《晚清政治思想研究》,(台北:时报出版公司,民国七十一年四月),页二十~四九,洋务与变法。

⑥ 参见李在光,《王韬维新思想之研究》,台大政治研究所硕士论文,民国六十九年六月,页一五六~一五九。

⑦ 范振乾,《郑观应的改革理论》,台大政治研究所硕士论文,民国六十六年六月,页二六,九三〇一。

同前注,范氏分析郑观应对孙中山救时观念的影响有甚深入的分析,见页二五五~二六九。

综合以上,从孙中山政治态度形成的政治社会化媒介来观察,可以发现除了尤列及郑士良两位好友对其种族主义可能有所影响外,其余各媒介之内容皆为爱国意识或因受外侮刺激所衍生的"国家"或"文化"的民族主义,着重于中西的对立,视西方势力为中国民族(包括满、汉)的大敌。① 而尤列、郑士良两人所具会党式的种族主义俱为反抗清政府威权的思想,尤列是因游历见外国兵船对华人的侮辱,自己又在参与国界勘测工作上对清廷的软弱深感不满;郑氏则因清廷的汉官侵吞家产,欲报父仇,亦是对政府不满,两者在实质上皆未涉及满汉种族上的冲突对立。因此,在一八九五年以前,孙中山若有狭隘的种族主义思想,其程度应是十分淡薄的。

四、孙中山革命的动机是反满或反清

从以上时代背景及政治社会化历程的探讨,知孙中山革命以前并不具备种族主义态度生成的基础,但是有人不禁会问,一八九五至一九〇五年间孙中山激烈的排满主义言论又如何解释?若把握孙中山具有权变实用的人格特质,及前述事实的基础,而以目的与手段的角度来看待则将可迎刃而解。

首先看孙中山革命的目的(动机):(一)从其"革命思想之产生"的演讲中,即清楚表明系因檀岛、香港的经历使其比较到中国的落后,为谋中国富强,即欲除恶劣政府;(二)成立兴中会时,从会名可以思想到为何不用章太炎等极端排满主义之命名,取"光复"或"兴汉"?——此名于一八九九年陈少白等曾用过,不过旋即消失,并且从此再未用过。(三)不论从檀香山还是香港兴中会宣言的内容分析,只见反清言论为主要诉求,而期"上匡国家以臻隆治,下维黎庶以绝苛残"。会章又特别看重彼此平等,"倘有藉端舞弊,结党行私,或畛域互分,彼此歧视,皆非本会志向,宜痛绝之,以昭大公而杜流弊"。证实前述广州第一次起义中有旗人参加的可能。另第五条会友条件是"心地

① 李国祁,《民国史论集》(台北:南天书局,民国七十九年二月),页四~八。

光明,确具忠义,有心爱戴中国,肯为其父母邦(祖国)竭力,维持中国以臻强盛之地"。[①] 此条未限制具满人血统者不可入会,而是以维持中国富强为标的,完全是国家民族主义的观点。

第二再看孙中山革命动机和个性互动的关系,先将其上郑藻如及李鸿章书两篇文章的基本精神与其自述革命动机的几篇重要文献[②]比较,其共通点皆由外力的刺激及良心驱使欲求中国富强,显示出其目的之一致性,其中的转化则是由于求良政府不可得,而为免于亡国灭(华)种,乃决志"锄恶政府",其政治意图超过其他,遗嘱虽非由其执笔但也表示其真正意愿:"余致力国民革命凡四十年,其目的在求中国自由平等"。

孙中山行而后知的个性也充分表露在革命行动上,他数次说其革命之初是"不知而行",是"凭着良心的驱使各自为战去干",[③]"当时同志,但知政治当改革,而尚未尽知政体改革之根本大计,则所谓改革者,仍属易代之常轨。或且从而乱之",至失败"奔走海外,从事研究……恍然有得……而改革之才针乃大定",[④]原来孙中山是凭着一股爱国的良心血性即去革命,主义思想的提出则是在伦敦蒙难后,在大英图书馆潜心研究渐渐得出,此一自白确也十分合乎孙中山冒险大胆的性格。[⑤] 因此,须将孙中山革命早期的思想回复其原来简单的面目,而不必复杂化得庸人自扰,特别是一八九五年至一九〇五年之间。

孙中山早期革命既缺乏革命的理论,故只有诉之最原始、粗糙的理由——反映民怨去造反。故他说是"属易代之常轨,或且从而乱之"。诉诸反满的种族情绪系是一种间接简便且有效的策略,从心理

① 《香港兴中会宣言》,一八九五年二月,全集,第二册,页二~三。

② 本文分析的几篇为:《伦敦被难记》1897 年,《我的回忆》1910 年,《非学问无以建设》1912 年,《中华民国的意义》1916 年,《革命思想的产生》1913 年,《中国革命史》1912 年。

③ 《主义胜过武力》,全集,第三册,页四一五。

④ 《中华民国之意义》,全集,第三册,页一六二。

⑤ 孙中山大胆冒险的性格,区凤墀对平山周笔谈亦表示其初次革命系"鲁莽"之举(吴相湘,《孙逸仙先生传》,页二二〇),谢缵泰更认为他是"一个轻率的莽汉"(中华民国革命秘史,广东文史资料专辑,一九八一年十月,页二八七~二八八)。孙中山亦自认黄兴等视其冒险乃"措置稍乖,遭祸匪浅"(《黄兴论癸丑失败之由并劝其归国函》,全集四册,页三五二)。

上而言,正是激发仇恨情绪的最佳手段。从战略上言,将“反清”与“反满”划上等号,则是缩小打击面,并可作为联络下层社会及外围势力同盟的基础,既充满了革命的正当性,满足了国内下层疏离感的宣泄,亦造成敌我力量的转变。此外,随着国内外情势的恶化、外侮频仍、内政无能,一方面既可凸显满族皇室的自私昏庸,一方面又可激起国人民族的自觉,故将革命与种族主义结合以煽动人心。[①] 一九〇三年邹容撰《革命军》,孙中山亦随着形势的高涨,反满言论日趋激烈,甚至说出满人是“野蕃贱种”的情绪字眼,[②]不少原欲联满汉共抗列强的知识分子也多经历此一心理的转变,如章太炎、蔡元培等,都曾成为激烈的种族复仇主义者。[③] 因革命党多意识到让中国免于列强瓜分实是复杂且艰巨的课题,但现实的急迫感又逼使要求一种简化的救国之术,而最简化的方式即是以分化的手法推翻拥有多数汉人维持却由满人作皇帝的清廷。故当时革命阵营真正赞成孙中山三民主义的人少,持“一民主义”排满的人多。

一九〇五年孙中山意识到反满并不能真正解决中国政治腐败的实质问题,因汉人当皇帝,政治不一定就可改善;必须民权与民(种)族主义并提,而以民权革命为实,即以民(种)族革命为号召,目标却指向国富民强的民生主义。因此在民报发刊词中,即是从政治革命的角度来论中国革命,“惟企强中国以比欧美”。[④] 一九〇六年,又明示反对种族复仇主义,[⑤]从此孙中山完全脱离了种族斗争的狭隘观。一九〇九年起还更改同盟会盟书的誓词为“驱逐鞑虏清朝,建立中华民国,实

① 李国祁,页206注①书,页六~十六。该文对晚清民族主义的复杂性有精辟的分析。

② 全集,第四册,页三十。

③ 李国祁,前揭书,页十四—十五。另参李良玉,《辛亥革命时期的排满思潮》,南京大学学报,一九八九年二月,页六九~七二。蔡元培后来修正邹容革命军的看法,指其激烈反满并不合当时社会事实。

④ 《民报发刊词》,全集,第二册,页二五七。

⑤ 《三民主义与中国民族之前途》,全集,第二册,页九。

行民生主义”，并规定旧会员须一一重写、签名。[①] 民元，于临时大总统宣言中，首先即明示国家、民族的统一，对满、蒙诸地具有主权：

> 国家之本，近于人民，合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人，是曰民族之统一。……所谓独立，对于清廷为脱离，对于各有为联合，蒙古、西藏意亦同此，行动既一，决无歧趋……是曰领土之统一。[②]

曾为革命激烈组织的同盟会也立刻改政纲为“实行种族同化”及“力谋国际平等”，[③]五个月后改组为国民党的党纲中第三条“励行种族同化”，[④]从党纲的变化可看出党人革命前后态度戏剧化的改变。

以上种种，若孙中山具有强烈的种族意识，不可能在革命高潮即在种族问题上煞车，且外在环境未变，态度上转变何以会如此之快？民元的种种宣示与作为也都证明孙中山的“反满”不过是革命家对反抗情绪的煽动手法，充满了工具性的意味。[⑤]

到了民国十三年，孙中山演讲民族主义六讲，更可表明他对民族主义的看法，首先他定义民族主义即是“国族主义”，次以实用的观点说：“大凡一种思想，不能说是好不好，只看他是合我们用不合我们用，如果合我们用便是好，不合我们用便是不好。”展开了中国到底需要世界主义还是民族主义的辩解，并用苦力的竹杠（民族主义）和彩券（世界主义）为喻，说世界主义是人类的理想目标，但处在列强的压迫下，必须认清中国的处境，“竹杠好比民族主义，是一个谋生工具。”为了救中国并能与欧美并驾齐驱，必须找支竹杠来——即发扬民族主义。[⑥]

---

① 温雄飞，《孙中山在檀香山》，尚明轩等编，《孙中山生平亦事业追忆录》（北京：人民出版社，一九八六年六月），页一九一～一九二。盟书形式亦见国父全集，第九册，页二五五。

② 全集，第二册，页二三～二四。

③ 《中国国盟会规约》，全集，第九册，页二六〇。

④ 《国民党党纲》，全集，第九册，页二九四。

⑤ 参见朱浤源，《孙中山对内民族主义的转折与困惑》，满族文化，第十五期（台北：中华民国满族协会，一九九一年六月），页六。

⑥ 全集，第一册，页二二～二九。

孙中山自己为其民族主义所下的“竹杠论”,其实用工具的说法相信比其他的论证更为清楚明白了。

五、结　论

总结以上由各角度的多面观察及论证的结果,应可获知孙中山民族主义思想的本源,主要即是反应中国长期受外力侵略的刺激,亦呼应中国有识之士寻求富强及现代化的目标需求,所产生的“救(中)国,保(华)种”之“国家民族主义”,它虽曾有五年时间以传统汉种小民族主义的形式出现,实质却具近代国族主义的意义。到了孙中山晚年,其民族主义与民权、民生主义具体地系统化后,更可发现三大主义实用工具的性格,总目的仍指向“救中国”,与孙中山少年时代在檀岛“愿祖国人人皆享福乐”的心志可说是一贯相连的。

笔者受学十余年,是认真读“历史”的学生之一,可是却也对孙中山的民族主义困惑了近卅余年;也难怪不少受台湾教育的台独分子,曾戏言其独立系受孙中山“民族自决”的感召,而欲实践一民族一国家理论,以建立所谓的真正民族国家,着实具有煽动性。今又见世界各国种族问题丛起,而我中国幅员广阔,现有种族达五十六族之多,若未真正体察孙中山提倡民族主义的深意,仍持续大汉主义立场看待历史及现实问题,百年来有识之士以中国富强为目标的诸运动,皆将付之流水,中国富强终不可得,孙中山亦死不瞑目!近闻国立编译馆早于七十三年即在有器识远见的历史学者规划下,将国中历史课本的编纂原则,从大汉民族主义转向到强调民族融合及同化的史实,以还给历史教育客观独立的原始面目,令人感慰。

两汉诸子述左传考（下）

刘正浩　著

文公第六

元年

“春，王使内史叔服来会葬，公孙敖闻其能相人也，见其二子焉。叔服曰：‘谷也食子，难也收子。谷也丰下，必有后于鲁国。’”

文十四年传“穆伯之从己氏也，鲁人立文伯。穆伯生二子于莒而求复，文伯以为请，襄仲使无朝听命。复而不出，三年而尽室以复适莒。文伯疾，而请曰：‘谷之子弱，请立难也。’许之。文伯卒，立惠叔。穆伯请重赂以求复，惠叔以为请。许之。将来，九月，卒于齐。告丧，请葬。弗许。”

文十五年传“齐人或为孟氏谋，曰：‘鲁，尔亲也。饰棺寘诸堂阜，鲁必取之。’从之。卞人以告，惠叔犹毁以为请，立于朝以待命。许之。取而殡之。”

潜夫论相列：“昔内史叔服过鲁，公孙敖闻其能相人也，而见其二

子焉。叔服曰:‘谷也食子,难也收子。谷也丰下,必有后于鲁。’及穆伯之老也,文伯居养;其死也,惠叔典哭。鲁竟立献子,以续孟氏之后。”

按:潜夫论“典哭”,汪继培笺:“王侍郎云:典哭疑典丧。”是也。盖丧字曼漶,后人见文十五年传载惠叔说襄仲哭穆伯一事,因而误改。

> “初,楚子将以商臣为大子,访诸令尹子上,子上曰:‘君之齿未也,而又多爱。黜乃乱也。楚国之举,恒在少者;且是人也,蜂目而豺声,忍人也。不可立也。’弗听。

列女传节义传:“……【楚成】王将立公子商臣,以为太子。王问之于令尹子上,子上曰:‘君之齿未也,而又多宠子。既置而黜之,必为乱矣。且其人蜂目而豺声,忍人也。不可立也。’王退而问于夫人,子瞀曰:‘令尹之言,信可从也。’王不听,遂立之。其后商臣以子上救蔡之事,谮子上而杀之。

按:子政此传,述楚成王夫人郑瞀事,多为左传不载,故不具录。然其述传之处,颇寓训诂、注释之辞,如以问训访,以宠子训爱,以“既置而黜之,必为乱矣”解“黜乃乱也”,以商臣谮杀子上明著其忍,皆可补注疏之阙。

> “既又欲立王子职,而黜大子商臣。……冬,十月,【商臣】以宫甲围成王,王请食熊蹯而死。弗听。丁未,王缢。

“……后王又欲立公子职——职,商臣庶弟也。……是时太子知王之欲废之也,遂兴师作乱,围王宫。王请食熊蹯而死,不可得也,遂自经。”

> “谥之曰灵,不瞑;曰成,乃瞑。”

论衡死伪篇:“楚成王废太子商臣,欲立王子职。商臣闻之,以宫

甲围王。王请食熊蹯而死。弗听。王缢而死。谥之曰灵,不瞑;曰成,乃瞑。……成王于时缢死,气尚盛,新绝目尚开,因谥曰灵。少久气衰,目适欲瞑,连更曰成。目之视、瞑,与谥之为灵、〔成〕偶应也。时人见其应成乃瞑,则谓成王之魂有所知;〔有所知〕,则宜终不瞑也。何则?太子杀己,大恶也;加谥为灵,小过也。不为大恶怀忿,反为小过有恨,非有神之效,见示告人之验也。夫恶谥,非灵则厉也。纪于竹帛,为灵、厉者多矣;其尸未敛之时,未皆不瞑也。岂世之死君不恶,而独成王憎之哉?何其为灵者众,不瞑者寡也?"

按,刘盼遂曰:"案左传文公元年正义引桓谭说,与论衡推断全同。仲任盖本君山。"惜君山之书久逸,不得窥其全豹。仲任以气之盛衰说目之视瞑,已与近世医者以人体神经之生死为说相近。其疑古之勇,创意之新,今日犹不多见也。

"诗曰:大风有隧,贪人败类。"

潜夫论遏利:"昔周厉王好专利,芮良夫谏而不入,退赋桑柔之诗以讽,言是大风也,必将有隧;是贪民也,必将败其类。"

按:信节此文,可移作传注。厉王好专利,见于周语。

六年

"晋襄公卒。灵公少。晋人以难故,欲立长君。赵孟曰:'立公子雍。好善而长,先君爱之;且近于秦,秦旧好也。置善则固,事长则顺,立爱则孝,结旧则安。……'贾季曰:'不如立公子乐。辰嬴嬖于二君,立其子,民必安之。'赵孟曰:'辰嬴贱,班在九人,其子何震之有?且为二嬖,淫也;为先君子,不能求大,而出在小国,辟也。母淫子辟,无威;陈小而远,无援;将何安焉?杜祁以君故,让偪姞而上之;以狄故,让季隗而己次之;故班在四。先君是以爱其子,而仕诸秦,为晋卿焉。秦大而近,足以为援;母义子爱,足以威民;立之不亦可乎?'使先蔑、士会如秦,逆公子雍。"

说苑建本:"晋襄公薨。嗣君少。赵宣子相谓大夫曰:'立少君,惧多难。请立雍。雍长,出在秦。秦大,足以为援。'贾季曰:'不若公子乐。乐有宠于国,先君爱而仕之翟。翟足以为援。'

按:传云公子乐出在陈;子政云"仕之翟,翟足以为援",与传违。

七年

"穆嬴日抱大子以啼于朝,曰:'先君何罪?其嗣亦何罪?舍适嗣不立,而外求君,将焉寘此!'出朝,则抱以适赵氏,顿首于宣子曰:'先君奉此子也,而属诸子曰:"此子也才,吾受子之赐;不才,吾唯子之怨!"今君虽终,言犹在耳;而弃之,若何?'宣子与诸大夫皆患穆嬴,且畏偪,乃背先蔑而立灵公。"

"穆嬴抱太子呼于庭曰:'先君奚罪?其嗣亦奚罪?舍嫡嗣不立,而外求君乎!'出朝,抱以见宣子曰:'恶难也,故欲立长君。长君立而少君壮,难乃至矣!'宣子患之,遂立太子也。"

按:子政述赵孟语,盖据旧闻,以说宣子"畏偪"之故也。舍适立庶,晋大夫意见纷歧,宣子已树怨于朝;且穆嬴自必有党,故亦以"长君立而少君壮,难乃至矣"相胁迫。准时度势,则宣子之难至,恐不待少君壮矣。左传"且畏偪",刘师培云:偪与伏通,畏伏者,畏有伏甲也;故史记赵世家以"恐其宗与大夫袭诛"、晋世家以"且畏诛"为言(请参看太史公左氏春秋义述文六年"宣子与诸大夫"条)。其说得此而益章矣。

"穆伯娶于莒,曰戴己,生文伯。"

列女传母仪传:"鲁季敬姜者,莒女也,号戴己。鲁大夫公父穆伯之妻,文伯之母,季康子之从祖叔母也。"

按:列女传梁注:"顾校曰:戴己别是一人,公孙敖之妻,文伯谷之母,见左传。敖亦谥穆伯,相涉致误。"是也。公父文伯名歜,定五年见传。

九年

桓十五年传"天王使家父来求车,非礼也。诸侯不贡车服,天子不私求财。"

"毛伯衞来求金,非礼也。"

说苑贵德:"凡人之性,莫不欲善其德;然而不能为善德者,利败之也。故君子羞言利名。利名尚羞之,况居而求利者也?(章太炎曰:"原与下条不相属。今案:当冠下条上。")周天子使家父、毛伯〔求车〕、求金于诸侯,春秋讥之。故天子好利则诸侯贪,诸侯贪则大夫鄙,大夫鄙则庶人盗。上之变下,犹风之靡草也。故为人君者明,贵德而贱利以道下,下之为恶尚不可止。今隐公贪利,而身自渔济上(公羊传云:棠者何?济上之邑也),而行八佾,以此化于国人,国人安得不解于义?解于义而纵其欲,则灾害起而臣下僻矣。故其(元)年始书螟。言灾将起,国家将乱云尔。"

按:章太炎曰:"此论前半取春秋繁露玉英篇,是为三家通义。"是也。

十二年

"交绥,秦行人夜戒晋师曰:'两君之士,皆未憖也。明日请相见也。'臾骈曰:'使者目动而言肆,惧我也。将遁矣。薄诸河,必败之。'胥甲、赵穿当军门呼曰:'死伤未收而弃之,不惠也!不待期而薄人于险,无勇也!'乃止。秦师夜遁。"

说苑至公:"秦、晋战,交敌,秦使人谓晋将军曰:'三军之士,皆未息。明日请复战。'臾骈曰:'使者目动而言肆,惧我,将遁矣。迫之河,必败之。'赵盾曰:'死伤未收而弃之,不惠也。不待期而迫人于险,无勇也。请待。'秦人夜遁。"

按:左传"交绥",说苑述作"交敌"。说文曰:"绥,车中把也。"盖古者车战,因以为戎车之代称。"交绥"谓两军主力之车乘相接,犹交兵、交战之意尔,故子政以"交敌"说之。左传上文曰"乃皆出战",出

战谓出兵之目的在于战斗;下文曰“死伤未收而弃之”,死伤未收谓战斗结果之惨烈。则中曰“交绥”,首指两军接战无疑。司马法曰:“逐奔不远、从绥不及。逐奔不远则难诱,从绥不及则难陷。”(集解引。)又曰:“逐奔不过百步,从绥不过三舍。”(浦镗左氏传注疏正字引。)逐、从义同。奔谓逃亡之徒兵,逐之百步而止;绥谓败退之车乘,从之三舍而复。杜预以退军为绥,则“逐奔”与“从绥”之词难以区分,“百步”与“三舍”之文无从释解,司马法又曰:“将军死绥。”将军临阵乘车,死绥谓死于其车,亦即谓死于其岗位。荀子议兵篇“将死鼓,御死辔,百吏死职,士大夫死行列”,可为旁证;旧说“绥,却也。言军却将当死”,殆非。

又。左传“两军之士皆未慭”,说苑述作“三军之士皆未息”,是以息训慭也。考说文心部曰:“慭,问也。”然玉篇引说文作“闲也”;左传释文引字林,亦云间也,当本说文;并证说文“问”乃“间”字之讹误。晋语“可以少间”,注云:“间,息也。”是息即慭字之确诂矣。“士皆未慭”,谓其斗志未有间息。斗志未已,故期以明日相见。集解曰:“慭,缺也。”士皆未缺,则秦何故夜遁,晋奚有死伤乎?非其义也。虽然,说苑以赵盾代赵穿,疏失犹未免焉。

十三年

“邾文公卜迁于绎,史曰:‘利于民而不利于君。’邾子曰:‘苟利于民,孤之利也。天生民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。’左右曰:‘命可长也,君何弗为?’邾子曰:‘命在养民,死之短长,时也。民苟利矣,迁也,吉莫如之。’遂迁于绎。”

说苑君道:“邾文公卜徙于绎,史曰:‘利于民,不利于君。’君曰:‘苟利于民,寡人之利也。天生烝民而树之君,以利之也。民既利矣,孤必与焉。’侍者曰:‘命可长也,君胡不为?’君曰:‘命在牧民,死之短长,时也。民苟利矣,吉孰大焉?’遂徙于绎。”

十七年

“古人有言:‘畏首畏尾,身其余几?’”

淮南子说林训:“畏首畏尾,身凡有几?”

按:说林训上文作“皮将弗睹,毛将何顾”,共此咸本左氏。请参看僖公十四年。

十八年

“齐懿公之为公子也,与邴歜之父争田,弗胜;及即位,乃掘而刖之,而使邴歜仆。纳阎职之妻,而使职骖乘。夏,五月,公游于申池。二人浴于池,歜以扑抶职,职怒。歜曰:‘人夺女妻而不怒,一抶女,庸何伤?’职曰:‘与刖其父而弗能病者何如?’乃谋弑懿公,纳诸竹中。”

说苑复恩:‘齐懿公之为公子也,与邴歜之父争田,不胜。及即位,乃掘而刖之,而使歜为仆。夺庸织之妻,而使织为参乘。公游于申池。二人浴于池,歜以鞭抶织,织怒。歜曰:‘人夺女妻而不敢怒,一抶女,庸何伤?’织曰:‘孰与刖其父而不病奚若?’乃谋杀公,纳之竹中。”

按:传“阎职”,说苑引作“庸织”。阎,余廉切,古韵在八部;庸,余封切,古韵在九部;二字合韵最近,故得相通。职、织则以同音通用。传“骖乘”,说苑引作“参乘”。骖、参亦以同音通用也。

又,传“以扑抶职”,说苑述作“以鞭”。左传释文曰:“扑,普卜反,字宜从手,作木边非也。”则传文扑字,别本有作朴字者。今按从木作朴者是也。襄十七年传:“子罕闻之,亲执扑以行筑者。”执扑,阮元校勘记曰:“足利本作朴。石经初作朴,后唐元度校正从扌是也。”钱大昕云:案古无扑字,说文木部,朴训木皮。郑乡射礼注:朴,所以挞犯教者。盖古人止用木皮挞人,以为教学之刑,其物即名之曰朴;后人缘朴有挞义,遂改从手,九经字样乃收之手部;则磨改之弊,或即出于唐元度之手。说至精审。盖朴为挞人之具,其用与鞭同,则鞭亦得名之曰朴,故子政以鞭说之也。请参看周秦诸子述左传考襄公十七年“宋皇

国父”条。

“昔高阳氏有才子八人:苍舒、隤敳、梼戭、大临、龙降、庭坚、仲容、叔达。齐圣广渊,明允笃诚。天下之人,谓之八恺。”

潜夫论五德志:“【高阳氏】有才子八人:苍舒、隤凱、抟演、大临、龙降、庭坚、仲容、叔达。齐圣广渊,明允笃诚。天下之人,谓之八凯。”

又,志氏姓:“高阳氏之世,有才子八人:苍舒、隤凯、抟戭、大临、龙降、庭坚、仲容、叔达。天下之人,谓之八凯。”

按:左传隤凯作隤敳,抟演作梼戭,八凯作八恺,古字并以同音通用。汪继培曰:“按说文戭字下引春秋传,梼亦从手。志氏姓篇演作戭,与传同。”左传校勘记曰:“监本梼作抟,与今本说文引传合。”然则传文当以监本作抟者为正也。

“高辛氏有才子八人:伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季貍。忠肃共懿,宣慈惠和。天下之民,谓之八元。”

潜夫论五德志:“【高辛氏之】世有才子八人:伯奋、仲堪、叔献,季仲、伯虎、仲雄、叔豹、季狸。忠肃恭懿,宣慈惠和。天下之人,谓之八元。”

按:潜夫论仲熊作仲雄,古字同音通用;季貍作季狸,乃正俗字;共懿作恭懿,以本字易通假字也。

“投诸四裔,以御螭魅。”

论衡订鬼篇:“左氏春秋曰:投之四裔,以御魑魅。山海经曰:北方有鬼国,说魑者谓之龙物也。而魅与龙相连,魅则龙之类矣。”

按:螭魅论衡引作魑魅。论文有螭无魑,魑盖俗字。虫部曰:“螭,

若龙而黄,北方谓之地蝼。”汉书司马相如传“蛟龙赤螭”,文颖曰:“龙子为螭。”张揖曰:“雌龙也。”杨雄传“翠虬绛螭”,韦昭曰:“似虎而鳞。”郑氏曰:“虎类也,龙形。”吕览举难“螭食乎清而游乎浊”,注:“龙之别也。”宣三年传“螭魅罔两”,注:“螭,山神,兽形。魅,怪物。”是螭之为物,汉以前皆以为龙属,汉以后说渐分歧,当从古说。仲任疑魅当与龙为类,亦可从。

宣公第七

二年

“春,郑公子归生受命于楚,伐宋,宋华元、乐吕御之。……将战,华元杀羊食士,其御羊斟不与;及战,曰:‘畴昔之羊,子为政;今日之事,我为政!’与入郑师,故败。”

淮南子缪称训:“故传曰:鲁酒薄而邯战围,羊羹不斟而宋国危。”

按:淮南“羊羹”一语,本于此传,言食士之羊羹不斟予御戎之羊斟,而致宋国濒于危亡也。

说苑贵德:“郑伐宋,宋人将与战,华元杀羊食士,其御羊斟不与焉;及战,曰:‘畴昔之羊羹,子为政;今日之事,我为政!’与华元驰入郑师,宋人败绩。”

按:左传“畴昔之羊”,羊乃羊羹之略,义少隐晦;故子政述作羊羹,明白言之。

“晋灵公不君,厚敛以雕墙。

成二年传“八月,宋文公卒。始厚葬。……君子谓华元,乐举,于是乎不臣。”

潜夫论浮侈:“晋灵厚敛以雕墙,春秋以为非君;华元、乐吕厚葬文公,春秋以为不臣。”

按:潜夫论“乐吕”,汪继培曰:“成二年左传吕作举,吕氏春秋安

死篇高诱注引传作吕。按文十八年、宣二年传并作吕。”以左传乐吕、乐举为一人,其说盖是。举,居许切,古音见纽,五部。吕,力举切,古音来纽,五部。是举、吕二字叠韵也。又见、来异纽,盖声之变也。史记范雎蔡泽传“而从唐举游”,索隐引荀卿书作“唐莒”。颜氏家训音辞篇云:“北人之音,多以举、莒为矩。”莒字从吕声,古音当即同吕;举、莒古字通用,故举、吕亦可通用也。且文十八传,言使乐吕为司寇,以靖国人;本年传,郑人来伐,乐吕共华元御之;则宋乐氏无出乐吕之右者,厚葬宋文,实非乐吕莫属也。

> “从台上弹人,而观其辟丸也。宰夫胹熊蹯不孰,杀之,寘诸畚,使妇人载以过朝。……宣子骤谏,公患之,使钼麑贼之。晨往,寝门辟矣,盛服将朝;尚早,坐而假寐。麑退,叹而言曰:‘不忘恭敬,民之主也。贼民之主,不忠;弃君之命,不信;有一于此,不如死也!’触槐而死。”

说苑立节:“晋灵公暴,赵宣子骤谏。灵公患之,使钼之弥贼之。钼之弥晨往,则寝门辟矣,宣子盛服将朝;尚早,坐而假寝。之弥退,叹而言曰:‘……(与传同)。’遂触槐而死。”

按:说苑“晋灵公暴”,即主左传所载厚敛、弹人、杀宰夫诸事为言。组之弥,传作钼麑,弥、麑古字同音通用,之则语词,犹介之推、烛之武之比也。

> “初,宣子田于首山,舍于翳桑,见灵辄饿,问其病。……对曰:‘翳桑之饿人也。’问其名居。不告而退,遂自亡也。”

淮南子人闲训:“赵宣孟活饥人于委桑之下,而天下称仁焉。”

说苑复恩:“赵宣孟将上之绛,见翳桑下有卧饿人,不能动。……对曰:‘何以名为?臣是夫桑下之饿人也。’遂斗而死,宣孟得以活。”

按:说苑述此事,文本吕览报更篇。淮南子“活饥人于委桑之下”,说苑“见翳桑下有卧饿人”、“臣是夫桑下之饿人也”,并证翳桑为树

名。请参看周秦诸子述左传考宣公二年“秋九月”条。

“乙丑,赵穿攻灵公于桃园,宣子未出山而复。大史书曰:‘赵盾弑其君。’以示于朝。宣子曰‘不然。’对曰:‘子为正卿,亡不越竟,反不讨贼,非子而谁?’”

新序节士:“晋赵穿弑灵公,赵盾时为贵大夫,亡不出境,还不讨贼,故春秋责之,以盾为弑君。”

按:子政以“出境”说“越竟”,出、越义同,竟、境为古今字。谷梁述此事曰:“入谏不听,出亡不远;君弑,反不讨贼。”则子政用左氏义甚明。

三年

“昔夏之有德也,远方图物,贡金九牧。铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若;螭魅罔两,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。”

论衡儒增篇:“儒书言:夏之方盛也,远方图物,贡金九牧。铸鼎象物,而为之备;故入山泽,不逢恶物,用辟神奸。故能叶于上下,以承天休。”

又,乱龙篇:“禹铸金鼎象百物,以入山林,亦辟凶殃。”

又,验符篇:“夏之方盛,远方图物,贡金九牧。禹谓之瑞。铸以为鼎。”

按:仲任以“夏之方盛”说左氏“夏之有德”,以有德之世必盛世也。以“不逢恶物”说“不逢不若”,不若谓不顺之物,亦即恶物,左氏下文螭魅罔两之类皆属之。又以“用辟神奸”说“使民知神奸”,使知神奸,意在使知而避之也。至左传“协于上下”,儒增篇引作叶,据说文,叶乃协之古文,盖左传古本作叶也。

“初,郑文公有贱妾,曰燕姞,梦天使与己兰,曰:‘余为伯

> 儵,余而祖也,以是为而子。以兰有国香,人服媚之如是。'既而文公见之,与之兰而御之。辞曰:'妾不才,幸而有子,将不信。敢征兰乎?'公曰:'诺。'生穆公,名之曰兰。……公子兰奔晋,从文公伐郑,石癸曰:'吾闻姬姞耦,其子孙必蕃。姞,吉人也,后稷之元妃也。……'"

潜夫论志氏姓:"姞氏女为后稷元妃,繁育周先。姞氏封于燕。有贱妾燕姞,梦神与之兰,曰:'余为伯儵,余尔祖也。以是有国香,人服媚〔之〕。'及文公见姞,赐兰而御之,姞言其梦,且曰:'妾不才,幸而有子,将不信。敢征兰乎?'公曰:'诺。'遂生穆公。"

按:燕国姞姓,文公妾为燕女,故曰燕姞。潜夫论言"姞氏女",亦秦汉以来,姓氏不分之故也。参看隐公八年"天子建德"条。

四年

> "楚人献鼋于郑灵公,公子宋与子家将见,子公之食指动,以示子家曰:'他日我如此。必尝异味!'及入,宰夫将解鼋,相视而笑。公问之,子家以告。及食大夫鼋,召子公而弗与也。子公怒,染指于鼎,尝之而出。公怒,欲杀子公。子公与子家谋先,子家曰:'畜老犹惮杀之,而况君乎?'反谮子家,子家惧而从之。夏,弑灵公。书曰:'郑公子归生弑其君夷。'权不足也。君子曰:'仁而不武,无能达也。'凡弑君称君,君无道也;称臣,臣之罪也。"

说苑复恩:"楚人献鼋于郑灵公,公子家见。公子宋之食指动,谓公子家曰:'我如是,必尝异味!'及食大夫鼋,召公子宋而不与。公子宋怒,染指于鼎,尝之而出。公怒,欲杀之。公平宋与公子家谋先,遂弑灵公。子夏曰:'春秋者,记君不君、臣不臣、父不父、子不子者也。此非一日之事也。有渐以至焉。'"

按:子政述子夏语,与左氏及君子之义相发明,皆春秋大义也。

"谚曰:'狼子野心。'是乃狼也,其可畜乎?"

淮南子主术训:“故有野心者,不可借便势。”

九年

“陈灵公与孔宁、仪行父通于夏姬,皆衷其衵服,以戏于朝。洩冶谏曰:‘公卿宣淫,民无效焉,且闻不令,君其纳之。’公曰:‘吾能改矣。’公告二子,二子请杀之。公弗禁,遂杀洩冶。

列女传孽嬖传:“陈女夏姬者(梁注:“夏姬不当称陈女,疑郑字之误。”),陈大夫夏征舒之母,御叔之妻也。其状美好无匹,内挟伎术,盖老而复壮者,三为王后,七为夫人,公侯争之,莫不迷惑失意。

按:列女传“其状美好”以下,未详所本。盖极状夏姬之淫耳。

“夏姬之子征舒为大夫,公孙宁、仪行父、与陈灵公皆通于夏姬,或衣其衣,或斐其幡(梁注:案谷梁宣九年传云:或衣其衣,或衷其襦。斐、衷,幡、襦,形近而讹。),以戏于朝。泄冶见之,谓曰:‘君有不善,子宜掩之;今子率君而为之,不待幽间,于朝廷以戏,士民其谓尔何?’二人以告灵公,灵公曰:‘众人知之吾不善(梁注:“之吾二字疑误倒。”),无害也。泄冶知之,寡人耻焉。’乃使人征贼泄冶而杀之(梁注:“征字误,黄校云:宋本模糊,似是微字。”)。”

按:子政此文,杂采左、谷及传闻而成。泄同洩。

十年

“陈灵公与孔宁、仪行父饮酒于夏氏,公谓行父曰:‘征舒似女。’对曰:‘亦似君。’征舒病之。公出,自其厩射而杀之。二子奔楚。”

“灵公与二子饮于夏氏,召微舒也。公戏二子曰:‘征舒似汝。’二子亦曰:‘不若其似公也。’征舒疾此言。公罢酒出,征舒伏弩厩门,射杀灵公。公孙宁、仪行父皆奔楚,灵公太子午奔晋。

按:子政此文,本于史记陈世家。请参看拙著太史公左氏春秋义

述宣公十年"陈灵公"条。

十一年

"冬,楚子为陈夏氏乱故,伐陈。……杀夏征舒,轘诸栗门,因县陈。陈侯在晋。

成二年传"楚之讨陈夏氏也,庄王欲纳夏姬。申公巫臣曰:'不可。君召诸侯,以讨罪也。今纳夏姬,贪其色也。贪色为淫,淫为大罚。……君其图之。'王乃止。子反欲取之,巫臣曰:'是不祥人也。是夭子蛮,杀御叔,弑灵侯,戮夏南,出孔仪,丧陈国。……天下多美妇人,何必是?'子反乃止。王以予连尹襄老。襄老死于邲,不获其尸,其子黑要烝焉。巫臣使道焉,曰:'归,吾聘女。'又使自郑召之,曰:'尸可得也。必来逆之。'……王遣夏姬归。……及共王即位,将为阳桥之役,使屈巫聘于齐,且告师期,巫臣尽室以行。………及郑,使介反币,而以夏姬行。……遂奔晋,而因郤至以臣于晋。晋入使为邢大夫。"

成七年传"子反欲取夏姬。巫臣止之,遂取以行。子反亦怨之。及共王即位,子重、子反杀巫臣之族……而分其室。"

"其明年,楚庄王举兵诛征舒,定陈国,立午,是为成公。庄王见夏姬美好,将纳之,申公巫臣谏曰:'不可,王讨罪也。而纳夏姬,是贪色也。贪色为淫,淫为大罚。愿王图之。'王从之,使坏后垣而出之。将军子反见美,又欲取之。巫臣谏曰:'是不祥人也。杀御叔,弑灵公,戮夏南,出孔仪,丧陈国。天下多美妇人,何必取是?'子反乃止。庄王以夏姬与连尹襄老。襄老死于邲,亡其尸,其子黑要又通于夏姬。巫臣见夏姬,谓曰:'子归,我将聘汝。'及恭王即位,巫臣聘于齐,尽与其室俱。至郑,使人召夏姬曰:'尸可得也。'夏姬从之。巫臣使介归币于楚,而与夏姬奔晋。大夫(梁注:"王安人曰:左传遂奔晋,晋人使为邢大夫。此疑有脱文,大夫二字当上属。")

子反怨之,遂与子重灭巫臣之族,而分其室。”

按:子政此文,除楚庄使坏后垣出夏姬事不详何据,余皆本于左氏。唯据左传,陈成公立于楚诛夏征舒之前,巫臣使齐于夏姬归郑之后,列女传并误。

“申叔时使于齐,反,复命而退。王使让之曰:‘夏征舒为不道,弑其君,寡人以诸侯讨而戮之,诸侯、县公皆庆寡人;女独不庆寡人,何故?’……曰:‘……抑人亦有言曰:“牵牛以蹊人之田,而夺之牛。牵牛以蹊者,信有罪矣;而夺之牛,罚已重矣!”诸侯之从之也,曰讨有罪也。今县陈,贪其富也。以讨召诸侯,而以贪归之,无乃不可乎?’王曰:‘善哉,吾未之闻也!反之可乎?’………乃复封陈。”

淮南子人间训:“陈夏征舒弑其君,楚庄王伐之,陈人听令。庄王以讨有罪,遣卒戍陈(注:“戍,守也。守,欲有陈也。”),大夫毕贺。申叔时使于齐,反还而不贺,庄王曰:‘陈为无道,寡人起九军以讨之,征暴乱,诛罪人。群臣皆贺,而子独不贺,何也?’申叔时曰:‘牵牛蹊人之田,田主杀其人而夺之牛。罪则有之,罚亦重矣!今君王以陈为无道,兴兵而攻,因以诛罪人,遣人戍陈;诸侯闻之,以王为非诛罪人也,贪陈国之富也。盖闻君子不弃义以取利。’王曰:‘善。’乃罢陈之戍,立陈之后。”

按:左传“寡人以诸侯讨而戮之”,淮南述作“寡人起九军以讨之”。九为虚数,古人极言其多则曰九,如“五侯九伯,汝实征之”、“九合诸侯,一匡天下’是。九军统指诸侯之军;太平御览引淮南子,九军作六军,当据误本。又,淮南子以“盖闻君子不弃义以取利”结申叔时语,左传“无乃不可乎”,即以此也。

十二年

“秋,晋师归。桓子请死,晋侯欲许之。士贞子谏曰:‘不

可。城濮之役,晋师三日谷,文公犹有忧色。左右曰:“有喜而忧,如有忧而喜乎?”公曰:“得臣犹在,忧未歇也!困兽犹斗,况国相乎?”及楚杀子玉,公喜而后可知也,曰:“莫余毒也已!是晋再克,而楚再败也!”楚是以再世不竞。今天或者大警晋也,而又杀林父以重楚胜,其无乃久不竞乎?林父之事君也,进思尽忠,退思补过,社稷之卫也。若之何杀之?夫其败也,如日月之食焉,何损于明?'晋侯使复其位。”

盐铁论崇礼:“楚有子玉得臣,文公侧席。”

按:桓宽盐铁论,成于汉宣之世,于春秋三传,多主公羊说,此文则本之左氏。

说苑尊贤:“晋、荆战于邲,晋师败绩。荀林父将归,请死,昭公将许之。士贞伯曰:‘不可。城濮之役,晋胜于荆,文公犹有忧色,曰:“子玉犹存,忧未歇也!困兽犹斗,况国相乎?”及荆杀子玉,乃喜曰:“莫予毒也!”今天或者大警晋也。林父之事君,进思尽忠,退思补过,社稷之卫也。今杀之,重荆胜也。’昭公曰:‘善。’乃使复将。”

按:本年当晋景公三年,说苑误作昭公。

淮南子泰族训:“故君子之过也,犹日月之蚀,何害于明?小人之可也,犹狗之昼吠,鸱之夜见,何益于善?”

说苑说丛:“君子之过,犹日月之蚀也,何害于明?小人可也,犹狗之吠盗,狸之夜见,何益于善?”

按:泰族训“故君子之过也”三句,合论语子贡曰“君子之过也,如日月之食焉”,及此传士贞子之语而成。说苑则文本淮南王书。

十五年

“楚子闻之,投袂而起。屦及于窒皇,剑及于寝门之外,车及于蒲胥之市。”

淮南子主术训:“楚庄王伤文无畏之死于宋也,奋袂而起,衣冠相连于道,遂成军宋城之下。”

按:左传“投袂”,谓投其所削之袂也;淮南子述作“奋袂”,已失古训之真。说在周秦诸子述左传考宣公十四年“楚子闻之”条,请参看。左传“屦及于窒皇”三句,淮南子以“衣冠相连于道”一语该括之。

十五年

“潞子婴儿之夫人,晋景公之姊也。酆舒为政而杀之。……伯宗曰:‘必伐之!狄有五罪……虐我伯姬,四也。……’晋侯从之。六月……辛亥,灭潞。”

潜夫论志氏姓:“路子婴儿娶晋成公姊为夫人,酆舒为政而虐之。晋伯宗怒,遂伐灭路。”

按:左传“潞子”,潜夫论作“路子”,潞、路同音通用;“景公”作“成公”,记忆之误;“杀之”作“虐之”,杀、虐义通,传云“虐我伯姬”可证。

秋,七月,秦桓公伐晋,次于辅氏。壬午,晋侯治兵于稷,以略狄土,立黎侯而还。及洛,魏颗败秦师于辅氏,获杜回——秦之力人也。

论衡死伪篇:“秦桓公伐晋,次于辅氏。晋侯治兵于稷,以略翟土,立黎侯而还。及〔洛〕,魏颗败秦师于辅氏,获杜回。杜回,秦之力人也。

“初,魏武子有嬖妾,无子。武子疾,命颗曰:‘必嫁是。’疾病则曰:‘必以为殉。’及卒,颗嫁之,曰:‘疾病则乱,吾从其治也。’

“初,魏武子有嬖妾,无子。武子疾,命颗曰:‘必嫁是妾。’病困,则更曰:‘必以是为殉。’及武子卒,颗不殉妾。人或难之,颗曰:‘疾病则乱,吾从其治也。’

按:左传“必嫁是”,仲任述作“必嫁是妾”,增妾字以明其义,与下

文以“夜梦见老父”说左传“夜梦之”一例。或据左传,以妾为衍文,非是。

> “及辅氏之役,颗见老人结草以亢杜回,杜回踬而颠,故获之。夜梦之,曰:‘余,而所嫁妇人之父也。尔用先人之治命,余是以报。’”

“及辅氏之役,魏颗见老人结草以亢杜回,杜回踬而颠,故获之。夜梦见老父曰:‘余是所嫁妇人之父也。尔用先人之治命,是以报汝。’”

十六年

> “三月,献狄俘。晋侯请于王,戊申,以黻冕命士会将中军,且为大傅。于是晋国之盗,逃奔于秦。”

潜夫论志氏姓:“帝尧之后为陶唐氏(襄二十四年传。本汪笺,下同)。后有刘累,能畜龙,孔甲赐姓为御龙,以更豕韦之后。(昭二十九年传。)至周,为唐杜氏(襄二十四年传)。周衰,有隰叔子,违周难于晋国,生子舆,为李(晋语作理,理、李古字通)以正于朝,朝无间(晋语作奸)官,故氏为士氏;为司空以正于国,国无败绩,故氏司空;食采随,故氏随氏。士芀(即子舆)之孙会,佐文襄,于诸侯无恶(晋语作“佐文襄为诸侯,诸侯无二心”。按昭二十六年左传云:“王甚神圣,无恶于诸侯。”);为卿以辅成景,军无败政;为成率(晋语作“为成师”,师当作帅,帅、率古通用),居傅,竭刑法(旧重法字,衍),集(晋语作缉)训典,国无奸民,晋国之盗,逃奔于秦,于是晋侯为请冕服于王,王命随会为卿(按本年传云“以黻冕命士会将中军,且为大傅,于是晋国之盗逃奔于秦,即晋语所云“居大傅,国无奸民”也。此文兼采左、国,分为二事,误矣),是以受范,卒谥武子。”

按:传云:晋侯请于王,以黻冕命士会将中军。王制云:“大国三卿,皆命于天子。”晋三军将皆上卿充之,故潜夫论以“晋侯为请冕服于

王,王命随会为卿",释明传义。其易黻服为冕服者,黻服为卿服之专名,冕服则命服之通称也。

又,王节信此文,谱随会之世系颇详。或疑文十三年传"其处者为刘氏"一语,乃汉儒插注,以媚于世;睹此亦可以无辞矣。

"谚曰:'民之多幸,国之不幸也。'"

独断:"幸者,宜幸也。世俗谓幸为侥幸。……春秋传曰:'民之多幸,国之不幸也。'言民之得所不当得,故谓之幸。"

按:独断"宜幸",可庆幸之谓也。传言民之多得所不当得者,乃邦国不可庆幸之事也。

成公第八

九年

"二月,伯姬归于宋。……夏,季文子如宋致女。复命,公享之,赋韩奕之五章。穆姜出于房,再拜曰:'大夫勤辱,不忘先君,以及嗣君,施及未亡人;先君犹有望也。敢拜大夫之重勤。'又赋绿衣之卒章而入。"

列女传贞顺传:"伯姬者,鲁宣公之女,成公之妹也。其母曰缪姜,嫁伯姬于宋恭公。恭公不亲迎,伯姬迫于父母之命而行。既入宋三月,庙见,当行夫妇之道(梁注:"左传贾服注云:大夫以上,无问舅姑在否,皆三月见祖庙之后,乃始成昏。义本此。");伯姬以恭公不亲迎,故不肯听命。宋人告鲁,鲁使大夫季文子于宋,致命于伯姬(梁注:"礼记坊记注云:是时宋共公不亲迎,恐其有违而致之也。郑义本此。")。还复命,公享之,缪姜出于房,再拜曰:'大夫勤劳于远道,辱送小子,不忘先君,以及后嗣;使〔地〕下而有知,先君犹有望也。敢再拜大夫之辱。'"

按:本年经、传"如宋致女",据列女传,盖"致女"谓"致命于伯

姬",使成妇礼,以笃昏姻之好。至子政补述致女之由,贾、服、郑并从之,其为左氏绪说无疑,洵可宝也。又,传"穆姜",列女传引作"缪姜",说详成十六年。

十四年

成七年传"卫定公恶孙林父,冬,孙林父出奔晋。"

"晋侯使郤犫送孙林父而言之,卫侯欲辞,定姜曰:'不可。是先君宗卿之嗣也,大国又以为请。不许,将亡。虽恶之,不犹愈于亡乎?君其忍之:安民而宥宗卿,不亦可乎?'卫侯见而复之。"

列女传母仪传:"卫姑定姜者,卫定公之夫人,公子之母也。公子既娶而死,其妇无子,毕三年之丧,定姜归其妇,自送之至于野。……公恶孙林父,孙林父奔晋。晋侯使郤犫为请还,定公欲辞,定姜曰:'不可。是先君宗卿之嗣也,大国又以为请。而弗许,将亡。虽恶之,不犹愈于亡乎?君其忍之:夫安民而宥宗卿,不亦可乎?'定公遂复之。君子谓:'定姜能远患。诗曰:"其仪不忒,正是四国。"此之谓也。'

"卫侯有疾,使孔成子、宁惠子立敬姒之子衎,以为大子。冬,十月,卫定公卒。夫人姜氏既哭而息,见大子之不哀也,不内酌饮,叹曰:'是夫也,将不唯卫国之败,其必始于未亡人!乌呼,天祸卫国也夫!吾不获鱄也,使主社稷!'大夫闻之,无不耸惧。孙文子自是不敢舍其重器于卫。"

"定公卒,立敬姒之子衎为君,是为献公。献公居丧而慢,定姜既哭而息,见献公之不哀也,不内食饮,叹曰:'是将败卫国,必先害善人(梁注:"陈氏奂曰:善必寡之误,左传曰'其必始于未亡人'。")!天祸卫国也夫!吾不获鱄也,使主社稷!'大夫闻之,皆惧。孙文子自是不敢舍其重器于卫。鱄者,献公弟子鲜也。贤而定姜欲立之,而不得。

按:宅姜欲立鲜而不得,是以知献公暴虐,必始于己。左传文简,

仅以“吾不获鲊也”之言表此意。

> 襄十四年传“公出奔齐,……子鲜从公。及竟,公使祝宗告亡,且告无罪。定姜曰:‘无神何告?若有,不可诬也。有罪,若何告无?舍大臣而与小臣谋,一罪也。先君有冢卿,以为师保,而蔑之,二罪也。余以巾栉事先君,而暴妾使余,三罪也。告亡而已,无告无罪。’”

“后献公暴虐慢侮定姜,卒见逐走,出亡至境,使祝宗告亡,且告无罪于庙。定姜曰:‘不可。若令无神,不可诬;有罪,若何告无罪也?且公之行,舍大臣而与小臣谋,一罪也。先君有冢卿,以为师保,而蔑之,二罪也。余以巾栉事先君,而暴妾使余,三罪也。告亡而已,无告无罪。’其后赖鲊力,献公复得反国。君子谓:‘定姜能以辞教。诗云:“我言惟服。”此之谓也。’

按:献公出亡,非唯暴慢定姜;特子政此传,以定姜为主,因以为言耳。左传“公使祝宗告亡,且告无罪”,告宗庙也,故子政以告于庙说之。列女传“若令无神不可诬”句,梁校疑无下脱罪字;然以“若令无神”为句,不增罪字,义亦可通——连下文读之,言无神尚不可诬,况有神且有罪,若何告无罪乎?唯与左氏设辞稍异耳。至献公赖鲊力复得反国事,详见襄二十六年左传;文繁,不具录。

> 襄十年传“郑皇耳帅师侵卫,楚令也。孙文子卜追之,献兆于定姜。姜氏问繇。曰:‘兆如山陵,有夫出征,而丧其雄。’姜氏曰:‘征者丧雄,御寇之利也。大夫图之。’卫人追之,孙蒯获郑皇耳于犬丘。”

“郑皇耳率师侵卫,孙文子卜追之,献兆于定姜曰:‘兆如山林,(梁注:“林字误。左传作陵,正义云:古人读雄与陵为韵。”),有夫出征,而丧其雄。’定姜曰:‘征者丧雄,御寇之利也。大夫图之。’卫人追之,获皇耳于犬丘。君子谓:‘定姜达于事情。诗云:“左之右之,君子

宜之。”此之谓也。’”

按:卫获皇耳,事在献公出亡之前。列女传误述于后,失其序矣。

十五年

“晋三郤害伯宗,谮而杀之,及栾弗忌。伯州犁奔楚。……初,伯宗每朝,其妻必戒之曰:‘盗憎主人,民恶其上。子好直言,必及于难。’”

说苑敬慎:“孔子之周,观于太庙,右陛之前,有金人焉,三缄其口,而铭其背曰:‘……盗怨主人,民害其贵。……’”

列女传仁智传:“晋伯宗妻,晋大夫伯宗之妻也。伯宗贤,而好以直辩凌人;每朝,其妻常戒之曰:‘盗憎主人,民爱其上(梁注:“爱涉下文而误也。左传作恶。周太庙金人铭曰:‘盗怨主人,民害其贵。’见说苑敬慎篇。”)。有爱好人者,必有憎妒人者。夫子好直言,枉者恶之,祸必及身矣。’伯宗不听,朝而以喜色归。其妻曰:‘子貌有喜色,何也?’伯宗曰:‘吾言于朝,诸大夫皆谓我知似阳子。’妻曰:‘实谷不华,至言不饰。今阳子华而不实,言而无谋,是以祸及其身。子何喜焉?’伯宗曰:‘吾欲饮诸大夫酒,而与之语,尔试听之。’其妻曰:‘诺。’于是为大会,与诸大夫饮。既饮而问妻曰:‘何若?’曰:‘诸大夫莫若子也。然而民之不能戴其上久矣,难必及子。子之性,固不可易也;且国家多贰,其危可立待也。子何不预结贤大夫,以托州犁焉?’伯宗曰:‘诺。’乃得毕羊而交之。及栾不忌之难,三郤害伯宗,谮而杀之;毕羊乃送州犁于荆,遂得免焉。君子谓:‘伯宗之妻知天道。诗云:“多将熇熇,不可救药。”伯宗之谓也。’”

按:列女传“朝而以喜色归”以下,文本晋语,余则采诸此传。栾弗忌,列女传作不忌,不、弗古通。

“六月,晋、楚遇于鄢陵。”

淮南子泛论训:“昔楚恭王战于阴陵,潘尫、养由基、黄衰微、公孙

丙,相与篡之。楚王惧而失体,黄衰微举足蹴其体,恭王乃觉;怒其失礼,奋体而起。四大夫载而行。"

按:淮南子所言,不悉何本,录之以广异闻。阴陵当即鄢陵,阴、鄢双声,古字通用。

"及战,【吕锜】射共王,中目。"

论衡儒增篇:"养由基从军,射晋侯,中其目。"

按:仲任所言,乃吕锜射楚共王中目之误。

"宣伯通于穆姜,欲去季、孟,而取其室。将行,穆姜送公,而使逐二子。公以晋难告,曰:'请反而听命。'……宣伯使告郤犨曰:'……若欲得志于鲁,请止行父而杀之。我毙蔑也,而事晋,蔑有贰矣。……'九月,晋人执季文子于苕。公还,待于郓,使子叔声伯请季孙于晋。……赦季孙。冬,十月,出叔孙侨如而盟之,侨如奔齐。"

列女传孽嬖传:"缪姜者,齐侯之女,鲁宣公之夫人,成公母也。聪慧而行乱,故谥曰缪。初,成公幼,缪姜通于叔孙宣伯——名乔如。乔如与缪姜谋去季、孟,而擅鲁国。晋、楚战于鄢陵,公出佐晋。将行,姜告公:'必逐季、孟,是背君也。'公辞以晋难,请反听命。又货晋大夫,使执季孙行父而止之;许杀仲孙蔑,以鲁士晋为内臣(梁注:"顾校云:士即事字,古通用。")。鲁人不顺乔如,明而逐之(梁注:"顾校云:明即盟字,古通用。"),乔如奔齐。鲁遂摈缪姜于东宫。

按:宣伯欲去季、孟,一以取其室,一以擅鲁政,列女传所言,与左传相成。然公出佐晋,在鄢陵之役后,子政误合为一事。乔如,左传作侨,二字古通。至云"鲁摈缪姜于东宫",则探襄九年传为言,下详。

襄九年传"穆姜薨于东宫。始往而筮之,遇艮之八☶。史曰:'是谓艮之随☱。随其出也,君必速出。'姜曰:'亡,是

于周易曰:“随,元亨利贞,无咎。”元,体之长也。亨,嘉之会也。利,义之和也。贞,事之干也。……然故不可诬也,是以虽随无咎。今我妇人,而与于乱;固在下位,而有不仁;不可谓元。不靖国家,不可谓亨。作而害身,不可谓利。弃位而姣,不可谓贞。有四德者,随而无咎;我皆无之,岂随也哉?我则取恶,能无咎乎?必死于此,弗得出矣!”

“始往,缪姜使筮之,遇艮之六。史曰:‘是谓艮之随。随其出也,君必速出。’姜曰:‘亡,是于周易曰:“随,元亨利贞,无咎。元,善之长也。亨,嘉之会也。利,义之和也。贞,事之干也。终故不可诬也(梁注:“终,左传作然。”),是以虽随无咎。今我妇人,而与于乱;固在下位,而有不仁;不可谓元。不靖国家,不可谓亨。作而害身,不可谓利。弃位而放(梁注:“左传作姣,服虔读为放效之效。此疑形近而误。”),不可谓贞。有四德者,随而无咎;我皆无之,岂随也哉?我则取恶,能无咎乎?必死于此,不得出矣!’卒薨于东宫。君子曰:‘惜哉,缪姜虽有聪慧之质,终不得掩其淫乱之罪!诗曰:“士之耽兮,犹可说也。女之耽兮,不可说也!”此之谓也。’颂曰:缪姜淫泆,宣伯是阻(梁注:“郝氏懿行曰:阻疑怚字之误,说文:怚,骄也。”)。谋逐季、孟,欲使专鲁。既废见摈,心意摧下。后虽善言,终不能补。”

按:传“遇艮之八”,列女传八作六。五六之六,甲、金文有作∧者,易与八字相混。究是子政误识古文,以八为六;抑是汉儒隶定古文,讹六为八?今不可考矣。传“无咎”,纂图本无作无,与列女传引同。说文无乃無之奇字,无、無同字异形,音义全同也。至“元,体之长也”,列女传作“元,善之长也”;则子政从易文言改之耳。

又,“穆姜”,列女传作“缪姜”。穆、缪古以同音通用。谥法解曰:“名与实爽曰缪。’则当以缪为正字;缪姜聪慧有善言,而其行淫乱,正“名与实爽”之谓也。

“季孙于鲁,相二君矣。妾不衣帛,马不食粟。”

襄五年传“季文子卒,大夫入敛,公在位。宰庀家器,为

> 葬备。无衣帛之妾,无食粟之马,无藏金玉,无重器备。君子是以知季文子之忠于公室也。相三君矣,而无私积,可不谓忠乎?"

潜夫论遏利:"季文子相四君,马不饩粟,妾不衣帛。"

按:文子以文六年见经,宣八年仲遂卒后始得鲁政,故至其卒,凡相三君。潜夫论云相四君,盖误并文公数之。

十七年

> "齐庆克通于声孟子,与妇人蒙衣乘辇,而入于闳。鲍牵见之,以告国武子。武子召庆克而谓之;庆克久不出,而告夫人曰:'国子谪我!'夫人怒。

列女传孽嬖传:"声姬者,鲁侯之女,灵公之夫人,太子光之母也。号孟子。淫通于大夫庆尅,与之蒙衣乘辇而入于闳。鲍牵见之,以告国佐。国佐召庆尅,将询之;庆尅久不出,以告孟子曰:'国佐非我!'孟子怒。

按:左传"与妇人蒙衣乘辇而入于闳",闳谓宫中衖门,入闳以会孟子也。子政盖误读妇人为夫人,故云孟子与庆尅(与克同音通用)蒙衣乘辇而入于闳也。然其以"国佐召庆尅,将询之",说左传"武子召庆克而谓之",深堪玩味。盖"谓之"乃"言说此事"、"查询此事"之意。庆克实惮国子查询,因久避不出,先谮之于夫人;未尝受谪也。

> "国子相灵公以会,高、鲍处守。及还将至,闭门而索客。孟子诉之曰:'高、鲍将不纳君,而立公子角。国子知之。'秋,七月,壬寅,刖鲍牵,而逐高无咎。无咎奔莒。"

"时国佐相灵公,会诸侯于柯陵,高子、鲍子处内守。及还将至,闭门而索客。孟子诉之曰:'高、鲍将不纳君,而欲立公子角。国佐知之。'公怒,刖鲍牵,而逐高子、国佐。二人奔莒(梁注:"二人,一本作

佐遂。此下与左传不同,当别有所出。")。更以崔杼为大夫,使庆尅佐之,乃帅师围莒。不胜,国佐使人杀庆尅。灵公与佐盟而复之,孟子又愬而杀之。及灵公薨,高、鲍皆复,遂杀孟子,齐乱乃息。诗云:'匪教匪诲,时维妇寺。'此之谓也。"

按:列女传言国佐亦奔莒,与传稍异。

襄公第九

三年

"祁奚请老,晋侯问嗣焉。称解狐——其仇也;将立之而卒。又问焉。对曰:'午也可。'于是羊舌职死矣,晋侯曰:'孰可以代之?'对曰:'赤也可。'于是使祁午为中军尉,羊舌赤佐之。君子谓:祁奚于是能举善矣!称其仇不为谄,立其子不为比,举其偏不为党。商书曰:'无偏无党,王道荡荡。'其祁奚之谓矣。解狐得举,祁午得位,伯华得官;建一官而三物成,能善举也夫?唯善,故能举其类。诗云:'惟其有之,是以似之。'祁奚有焉!"

襄二十一年传"叔向曰:'乐王鲋,从君者也。何能行?祁大夫外举不弃仇,内举不失亲;其独遗我乎?……'"

新序杂事一:"晋大夫祁奚老,晋君问曰:'孰可使嗣?'祁奚对曰:'解狐可。'君曰:'非子之仇耶?'对曰:'君问可,非问仇也。'晋遂举解狐。后又问:"孰可以为国尉?'祁奚对曰:'午也可。'君曰:'非子之子耶?'对曰:'君问可,非问子也。'君子谓:祁奚能举善矣!称其仇不为谄,立其子不为比。书曰:'不偏不党,王道荡荡。'祁奚之谓也。外举不避仇,内举不回亲戚,可谓巨公矣。唯善,故能举其类。诗曰:'唯其有之,是以似之。'祁奚有焉。"

按:新序此文,兼采本年及襄二十一年左传而成。然传云解狐未立而卒,祁午嗣祁奚为中军尉;子政则缪云狐嗣祁奚,午别立为国尉也。

说苑至公:“晋文公问于咎犯曰:‘谁可使为西河守者?’咎犯对曰:‘虞子羔可也。’公曰:‘非汝之仇也?’对曰:‘君问可为守者,非问臣之仇也。’羔见咎犯而谢之曰:‘幸赦臣之过,荐之于君,得为西河守。’咎犯曰:‘荐子者,公也。怨子者,私也。吾不以私事害公义。子其去矣!顾吾射子也!’”

按:说苑此文,与韩非子外储说左下言解狐荐其仇为上党守,韩诗外传九言解狐荐邢伯柳为西河守,同一谬传,均就左传祁奚请老之事而敷衍。

昭二十八年传“夫举无他,唯善所在,亲疏一也。”

风俗通十反:“谨按春秋左氏传:夫举无他也,唯善所在,亲疏一也。祁奚称其仇不为谄,立其子不为比,举其偏不为党,建一官而三物成;晋国赖之,君子归焉。”

按:祁奚,风俗通作祈奚。祁、祈古同音通用。应劭举此传以说昭公二十八年传义,可谓善于此类。

四年

“昔夏之方衰也,后羿自鉏迁于穷石,因夏民以代夏政。恃其射也,不脩民事,而淫于原兽;弃武罗、伯因、熊髡、尨圉,而用寒浞。寒浞,伯明氏之谗子弟也。伯明后寒弃之。夷羿收之,信而使之,以为己相。浞行媚于内,而施赂于外;愚弄其民,而虞羿于田;树之诈慝,以取其国家。外内咸服。羿犹不悛,将归自田,家众杀而亨之,以食其子。其子不忍食诸,死于穷门。靡奔有鬲氏。浞因羿室,生浇及豷。恃其谗慝诈伪,而不德于民。使浇用师,灭斟灌及斟寻氏。处浇于过,处豷于戈。靡自有鬲氏收二国之烬,以灭浞而立少康。少康灭浇于过,后杼灭豷于戈,有穷由是遂亡。”

哀元年传“昔有过浇,杀斟灌,以伐斟鄩,灭夏后相。后缗方娠,逃出自窦,归于有仍,生少康焉,为仍牧正。惎浇,能

戒之。浇使椒求之,逃奔有虞,为之庖正,以除其害。虞思,于是妻之以二姚,而邑诸纶。有田一成,有众一旅;能布其德,而兆其谋,以收夏众,抚其官职。使女艾谍浇,使季杼诱豷,遂灭过、戈,复禹之绩,祀夏配天,不失旧物。"

潜夫论五德志:"夏道浸衰,于是后羿自鉏迁于穷石,因夏民以代夏政,灭相。妃后缗方娠,逃出自窦,奔(传作归)于有仍,生少康焉,为仍牧正。(汪笺:"按襄四年传,'以代夏政'下,即接'恃其射也'。灭相乃浞事,见哀元年传。传文'灭夏后相',至'为仍牧正',在伐斟鄩下。此文叙事,有乖先后。")羿恃己(传作其。此便文易之。)射也,不修(传作脩,乃修之通假字。)民事,而淫于原兽;弃武罗、伯因、熊髡、尨圉,而用寒浞。浞,柏(传作伯。柏、伯古字通。)明氏谗子弟也。柏明氏恶而弃之。夷羿收之,信而使之,以为己相。浞行媚于内,施赂于外;愚弄于(传作其)民,虞羿于田;树之诈慝(汪笺:"读为慝。"下同),以取其国家。外内咸服。羿犹不悛,将归自田,家众杀而烹(传作亨。亨,烹之本字)之,以食其子。子不忍食诸,死于穷门。靡奔于有鬲氏。浞因羿室,生浇及殪(传作豷。集韵:豷,或作殪)。恃其谗慝诈伪,而不德于民。使浇用师,灭斟灌及斟寻氏。处殪于过,处浇于戈。使椒求少康(使上当从传有浇字),逃奔有虞,为之胞正(传作庖。胞、庖古通)。虞思,妻以二妃(传作姚。此云妃,失辞),而邑诸纶。有田一成,有众一旅;能布其德,而兆其谋,以收夏众,抚其官职。靡自有鬲收二国之烬,以灭浞而立少康焉。乃使女艾诱浇(传作谍浇,与下文诱豷为互文。此并作诱,则于义有阙),使后杼(汪笺:"后,传作季。杜注:季杼,少康子后杼也。"史记夏本纪曰:"少康崩,子帝予立。"予,三代世表作杼,与传同。予、杼乃古今字;季杼以字言,后杼以君言也。)诱豷,遂灭过、戈,复禹之绩,祀夏配天,不失旧物。十有七世,而桀亡天下。"

按:潜夫论此文,合本年及哀元年传文而成,虽间有先后失次之处,亦有助于史实之探索。特随文爕理如上。

十三年

"范宣子让,其下皆让;栾黡为汏,弗敢违也。晋国以平,数世赖之;善刑也夫。一人善刑,百姓休和;可不务乎?书曰:'一人有庆,兆民赖之,其宁惟永。'其是之谓乎?"

独断:"王者临抚之别名:天子曰兆民,诸侯曰万民,百乘之家曰百姓。"

按:伯喈此文,"天乎曰兆民,诸侯曰万民",本闵元年传,前已言之;"百乘之家曰百姓",未考所出。古者诸侯有国,卿、大夫有家;"百乘之家"谓卿也,故此传君子美晋卿范宣子,曰"一人善刑,百姓休和",以百姓为言。乃蔡氏自注:"百乘之家,子、男之国也。"非其义矣。请参看闵元年"晋侯作二军"条。

十四年

"吴子诸樊既除丧,将立季札,季札辞曰:'曹宣公之卒也,诸侯与曹人不义曹君,将立子臧;子臧去之,遂弗为也,以成曹君。君子曰:"能守节。"君义嗣也,谁敢奸君?有国,非吾节也。札虽不才,愿附于子臧,以无失节。'固立之。弃其室而耕。乃舍之。"

新序节士:"延陵季子者,吴王之子也。嫡同母昆弟四人,长曰遏,次曰余祭,次曰夷昧,次曰札。札即季子,最小而贤,兄弟皆爱之。既除丧,将立季子,季子辞曰:'曹宣公之卒也,诸侯与曹人不义曹君,将立子臧;子臧去之,遂不为也,以成曹君。君子曰:"能守节矣。"君义嗣也,谁敢干君?有国,非吾节也。札虽不才,愿附子臧,以无失节。'固立之。弃其室而耕。乃舍之。"

按:新序"兄弟皆爱之"以上,本襄二十九年公羊传;余则采诸此传。"谁敢干君",传作"谁敢奸君"。说文曰:"干,犯也。"奸乃干之通假字,子政易以本字。下传"君制其国,臣敢奸之",注云"奸犹犯也"可证。

经:"夏,四月,叔孙豹……卫北宫括……小邾人,伐秦。"
"卫北宫括不书于向,书于伐秦;摄也。"

中论修本:"春秋书卫北宫括伐秦,善摄也。"

"师旷侍于晋侯,晋侯曰:'卫人出其君,不亦甚乎?'对曰:'或者其君实甚。良君将赏善而刑淫,养民如子,盖之如天,容之如地;民奉其君,爱之如父母,仰之如日月,敬之如神明,畏之如雷霆;其可出乎?夫君,神之主,而民之望也。若困民之主,匮神乏祀,百姓绝望,社稷无主,将安用之?弗去何为?天生民而立之君,使司牧之,勿使失性。……天之爱民甚矣,岂其使一人肆于民上,以从其淫,而弃天地之性?必不然矣。'"

新序杂事一:"卫国逐献公,晋悼公谓师旷曰:'卫人出其君,不亦甚乎?'对曰:'或者其君实甚也。夫天生民而立之君,使司牧之,无使失性。良君将赏善而除民患,爱民如子,盖之如天,容之若地;民奉其君,爱之如父母,仰之如日月,敬之如神明,畏之若雷霆。夫君,神之主也,而民之望也。天之爱民甚矣,岂使一人肆于民上,以纵其淫,而弃天地之性乎?必不然矣。若困民之性,乏神之祀,百姓绝望,社稷无主,将焉用之?不去何为?'公曰:'益善。'"

按:左传"良君将赏善而刑淫",刑淫在为民除害,故子政以"除民患"说之。又"若困民之主,匮神乏祀",释文云:乏祀,本或作之祀。沈彤云:主当作生,乏当作之。是也。生谓财业(诗谷风郑笺),周语虢文公曰"匮神之祀,而困民之财",与此一意。新序引作"若困民之性,乏神之祀"者。生、性古通,匮、乏义同也。师旷之意,盖言君乃民之望,若民生困罢,则百姓绝望;君又为神之主,若民生困罢,则神祀匮乏,社稷无主;一以厚裕民生为明君施政之根本也。

潜夫论班禄:"于是天命圣人,使司牧之,使不失性。"

按:"使不失性",即左传"勿使失性"之义。

说苑君道:"齐人弑其君,鲁襄公援戈而起曰:'孰臣而敢杀其君乎?'师惧曰:'夫齐君,治之不能,任之不肖,纵一人之欲,以虐万夫之性,非所以立君也。其身死,自取之也。今君不爱万夫之命,而伤一人之死,奚其过也?其臣已无道矣,其君亦不足惜也。'"

按:说苑所云,盖据师旷对晋侯之事而傅会,非其实也。

十五年

"宋人或得玉,献诸子罕,子罕弗受。献玉者曰:'以示玉人,玉人以为宝也,故敢献之。'子罕曰:'我以不贪为宝,尔以玉为宝;若以与我,皆丧宝也。不若人有其宝。'稽首而告曰:'小人怀璧,不可以越乡。纳此以请死也。'子罕寘诸其里,使玉人为之攻之,富而后使复其所。"

淮南子精神训:"子罕不以玉为富,故不受宝。"

按:子罕辞玉,吕览异宝、韩非子喻老并述之;唯皆不及传文"稽首而告"以下。淮南子此文,云"子罕不以玉为富",富字即取于左氏"富而后使复其所"之句,则知所据者为左传而非诸子也。

新序节士:"宋人有得玉者,献诸司城子罕,子罕不受。献玉者曰:'以示玉人,玉人以为宝,故敢献之。'子罕曰:'我以不贪为宝,尔以玉为宝;若与我者,皆丧宝也。不若人有其宝。'今以百金与抟黍以示儿子,儿子必取抟黍矣。以和氏之璧与百金以示鄙人,鄙人必取百金矣。以和氏之璧与道德之至言以示贤者,贤者必取至言矣。其知弥精,其取弥精;其知弥觕,其取弥觕。子罕之所宝者至矣。"

十七年

"宋华阅卒。华臣弱皋比之室,使贼杀其宰华吴。贼六人,以铍杀诸卢门合左师之后。左师惧曰:'老夫无罪。'……左师为己短策,苟过华臣之门,必骋。十一月,甲午,国人逐瘈狗,瘈狗入于华臣氏,国人从之。华臣惧,遂奔陈。"

论衡感类篇:“宋华臣弱其宗,使家贼六人,以铍杀华吴于宋(命)合左师之后。左师惧曰:‘老夫无罪。’其后左师怨咎华臣,华臣备之。国人逐瘈狗,瘈狗入华臣之门。华臣以为左师来攻己也,逾墙而走。”

按:论衡此文,即约此传而成。传言左师过华臣之门必骋,是怨咎华臣也。左师怨咎,华臣焉得不备?故论衡以“左师怨咎华臣,华臣备之”,明著其义也。传云“瘈狗入于华臣氏”,谓入于华臣家也。又云“国人从之”,则狗入自其门可知;故论衡以“入华臣之门”说之也。

十九年

“荀偃瘅疽,生疡于头。济河,及著雍,病,目出。……二月,甲寅,卒。而视,不可含。宣子盥而抚之曰:‘事吴,敢不如事主!’犹视。栾怀子曰:‘其为未卒事于齐故也乎?’乃复抚之曰:‘主苟终,所不嗣事于齐者,有如河!’乃瞑,受含。宣子出曰:‘吾浅之为丈夫也!’”

论衡死伪篇:“晋荀偃伐齐,不卒事而还,瘅疽,生疡于头。及著雍之地,病,目出。卒而视,不可哈。范宣子浣而抚之曰:‘事吴,敢不如事主!’犹视。宣子睹其不瞑,以为恨其子吴也。人恨,所恨莫不恨子,故言吴以抚之;犹视者,不得所恨也。栾怀子曰:‘其为未卒事于齐故也乎?’乃复抚之曰:‘主苟死,所不嗣事于齐者,有如河!’乃瞑,受哈。伐齐不卒,荀偃所恨也。怀子得之,故目瞑受哈;宣子失之,目张口噤。曰:荀偃之病,卒苦目出,目出则口噤,口噤则不可哈。新死气盛,本病苦目出,宣子抚之早,故目不瞑,口不合。少久气衰,怀子抚之,故目瞑受哈。此自荀偃之病,非死精神见恨于口目也。”

按:仲任此文,前节阐明传义,至为周浃;后节则论其事而志其疑,请参看文元年“谥之曰灵”条。

二十一年

“秋,栾盈出奔楚,宣子杀箕遗……羊舌虎、叔罴,囚伯华、叔向、籍偃。……于是祁奚老矣,闻之,乘驲而见宣子曰:

> ‘……鲧殛而禹兴。……管、蔡为戮,周公右王。……’宣子说,与之乘,以言诸公而免之。”

说苑善说:“叔向之弟羊舌虎善乐达,达有罪于晋,晋诛羊舌虎,叔向为之奴。既而祁奚曰:‘吾闻小人得位,不争不义;君子所忧,不救不祥。’乃往见范桓(传作宣。同音通用。)子而说之曰:‘闻善为国者,赏不过,刑不滥。赏过则惧及淫人,刑滥则惧及君子;与其不幸而过,宁过而赏淫人,无过而刑君子。故尧之刑也,殛鲧于羽山,而用禹;周之刑也,僇管、蔡,而相周公;不滥刑也。’宣子乃命吏出叔向。”

按:说苑此文,本诸吕览开春论;然如吕览“叔向”、“祈奚”、“赏不过而刑不慢”等,子政均从左氏此传及二十六年归生论为国一节,易作“叔向”、“祁奚”、“赏不过而刑不滥”。左传栾盈,史记作栾逞,汉人避惠帝讳而改;今本说苑作乐达者,与栾逞字形相近致误也。请参看太史公左氏春秋义述、周秦诸子述左传考襄公二十一年。

潜夫论论荣:“昔祁奚有言:鲧殛而禹兴;管、蔡为戮,周公佑王。故书称父子兄弟不相及也。”

按:“周公右王”,潜夫论引作“佑王”,右、佑同音通用,此当以右为本字。昭二十年传,苑何忌云:在康诰曰:父子、兄弟,罪不相及。(疏云:此非康诰之全文,引其意而言之。)节信采之,以申祁奚之言。

> “初,叔向之母妒叔虎之母美而不使,其子皆谏其母,其母曰:‘深山大泽,实生龙蛇。彼美,余惧其生龙蛇以祸女。女,敝族也;国多大宠,不仁人间之;不亦难乎?余何爱焉?’使往视寝,生叔虎,美而有勇力,栾怀子嬖之;故羊舌氏之族及于难。”

论衡言毒篇:“叔虎之母美,叔向之母知之,不使视寝。叔向谏,其母曰:‘深山大泽,实生龙蛇。彼美,吾惧其生龙蛇以祸汝。汝,弊(传作敝。同音通用。)族也;国多大宠,不仁之人间之;不亦难乎?余何爱焉?’使往视寝,生叔虎,美,有勇力;嬖于栾怀子。及范宣子逐怀子,杀

叔虎,祸及叔向。”

按:传文“妒叔虎之母美而不使”,“不使”下因后有“使往视寝”之句,省“视寝”二字;仲任增作“不使视寝”,以求明畅。杜注云“不使见叔向父”,过矣。

二十三年

> “杞殖、华还载甲夜入且于之隧,宿于莒郊。明日先遇莒子于蒲侯氏。莒子重赂之,使无死,曰:‘请有盟。’华周对曰:‘贪货弃命,亦君所恶也。昏而受命,日未中而弃之,何以事君?’莒子亲鼓之,从而伐之,获杞梁。莒人行成。齐侯归,遇杞梁之妻于郊,使吊之。辞曰:‘殖之有罪,何辱命焉?若免于罪,犹有先人之敝庐在,下妾不得与郊吊。’齐侯吊诸其室。”

淮南子精神训:“殖、华将战而死,莒君厚赂而止之,不改其行。”

列女传贞顺传:“齐杞梁妻,齐杞梁殖之妻也。庄公袭莒,殖战而死。庄公归,遇其妻,使使者吊之于路。杞梁妻曰:‘今殖有罪,君何辱命焉?若令殖免于罪,则贱妾有先人之弊庐在,下妾不得与郊吊。’于是庄公乃还车诣其室,成礼然后去。杞梁之妻无子,内外皆无五属之亲。既无所归,乃就其夫之尸于城下而哭之,内诚动人,道路过者莫不为之挥涕,十日而城为之崩。既葬,曰:“吾何归矣夫?妇人必有所倚者也:父在则倚父,夫在则倚夫,子在则倚子。今吾上则无父,中则无夫,下则无子,内无所依以见吾诚,外无所倚以立吾节。吾岂能更二哉?亦死而已!’遂赴淄水而死。君子谓:‘杞梁之妻,贞而知礼。诗云:“我心伤悲,聊与子同归。”此之谓也。’”

说苑杂言:“华舟(传作周。同音适用)、杞梁之妻,善哭其夫,而变国俗。”

论衡变动篇:“案杞梁从军死不归,其妇迎之。鲁君(当作齐君,下同。传闻失实也。)吊于途,妻不受吊;棺归于家,鲁君就吊。不言哭于城下。本从军死,从军死不在城中;妻向城哭,非其处也。然则杞梁之

妻哭而城崩,复虚言也。”

按:说苑此文,本于孟子告子下第六章;则列女传“杞梁之妻无子”以下,今虽不知所据,盖亦相传之旧闻矣。

二十四年

“豹闻之:大上有立德,其次有立功,其次有立言。虽久不废,此之谓不朽。”

中论夭寿:“司空颍川荀爽论之,以为古人有言,死而不朽,谓太上有立德,其次有立功,其次有立言;其身殁矣,其道犹存,故谓之不朽。夫形体者,人之精魄也。德义令闻者,精魄之荣华也。君子爱其形体,故以成其德义也。夫形体固自朽弊消亡之物,寿与不寿,不过数十岁;德义立与不立,差数千岁;岂可同日也哉!”

“大叔曰:‘不然。部娄无松柏。……’”

风俗通山泽:“培——谨按春秋左氏传‘培塿无松栢’,言其卑小。部者,阜之类也。今齐、鲁之间,田中少高印,名之为部矣。”

按:阮元左传校勘记曰:“部娄无松柏,闽本、监本柏作栢。案说文附字注云:附娄,小土山也。引传作附娄无松柏。部与附盖古字通。北宋刻释文:娄,本或作塿。应劭风俗通义、李注文选魏都赋引,并作培塿。”今考柏、栢同字异形,部培、娄塿,古并同音通用。风俗通前用培,后用部,两从之。

二十五年

“齐棠公之妻,東郭偃之姊也。东郭偃臣崔武子,棠公死,偃御武子以吊焉。见棠姜而美之,使偃取之。……遂取之。庄公通焉,骤如崔氏,以崔子之冠赐人。……崔子因是,又以其间伐晋也,曰:‘晋必将报。’欲弑公以说于晋。……夏,五月,莒为且于之役故,莒子朝于齐。甲戌。飨诸北郭,崔子称疾不视事。

列女传孽嬖传:“齐东郭姜者,棠公之妻,齐崔杼御东郭偃之姊也。美而有色。棠公死,崔子吊而说姜,遂与偃谋娶之。既,居其室(梁注:“王安人曰:既字绝句。居其当作其居,文误倒耳。”)比于公宫,庄公通焉,骤如崔氏。崔子知之。异日,公以崔子之冠赐侍人;崔子愠,告有疾,不出。”

按:子政以崔杼室比于公宫,本左传下文。然以崔子愠公,即告疾不出,与左传述事稍异。

> “乙亥,公问崔子,遂从姜氏。姜入于室,与崔子自侧户出。公拊楹而歌。侍人贾举止众从者,而入闭门。”

“公登台以临崔子之宫,由台上与东郭姜戏。公下从之,东郭姜奔入户而闭之。公推之曰:‘开余!’东郭姜曰:‘老夫在此,未及收发。’公曰:‘余开(梁注:开当作问。)崔子之疾也。’不开。崔子与姜自侧户出,闭门,聚众鸣鼓。公恐,拥柱而歌。”

按:列女传梁注:“左传服虔注:一曰公自知见欺,恐不得去,故歌以自悔。本此传为说。”今考子政此文,视左氏多有未合;恐而拥柱为歌,非复人情之常;实不足为据。此事窃尝于太史公左氏春秋义述襄公二十五年言之,请参看。

> “甲兴,公登台而请,弗许;请盟,弗许;请自刃于庙,弗许。皆曰:‘君之臣杼疾病,不能听命;近于公宫,陪臣干掫有淫者,不知二命。’公逾墙,又射之。中股,反队。遂弑之。”

“公请于崔氏曰:‘孤知有罪矣!请改心事吾子。若不信,请盟。’崔子曰:‘臣不敢闻命。’乃避之。公又请于崔氏之宰曰:‘请就先君之庙而死焉。’崔氏之宰曰:‘君之臣杼有疾不在,侍臣不敢闻命!’公逾墙而逃,崔氏射公。中踵,公反堕。遂弑公。

> 襄二十七年传“齐崔杼生成及强而寡。娶东郭姜,生明。

东郭姜以孤入,曰棠无咎,与东郭偃相崔氏。崔成有疾而废之,而立明。成请老于崔,崔子许之;偃与无咎弗予。……成与强怒,将杀之,告庆封曰:'夫子之身,亦子所知也,唯无咎与偃是从,父兄莫得进矣。大恐害夫子,敢以告。'庆封曰:'子姑退,吾图之。'告卢蒲嫳,卢蒲嫳曰:'彼君之仇也。天或者将弃彼矣。彼实家乱,子何病焉?崔之薄,庆之厚也。'他日又告,庆封曰:'苟利夫子,必去之。难,吾助女!'九月,庚辰,崔成、崔强杀东郭偃、棠无咎于崔氏之朝。

"先是时,东郭姜与前夫子棠毋(传作无。同音通用)咎俱入,崔子爱之,使为相室。崔子前妻子二人,大子城(传与下文作成。同音通用),少子强。及姜入后,生(二)子明(成)。成有疾,崔子废成而以明为后。成使人请崔邑以老,崔子哀而许之;棠毋咎与东郭偃争而不与。成与强怒,将欲杀之,以告庆封——庆封,齐大夫也,阴与崔氏争权,欲其相灭也,谓二子曰:'杀之!'于是二子归杀棠毋咎、东郭偃于崔子之庭。

按:子政此文,全本左传,颇能明其隐微之义。

"崔子怒而出……遂见庆封。庆封曰:'崔、庆一也,是何敢然!请为子讨之。'使卢蒲嫳帅甲以攻崔氏,崔氏堞其宫而守之,弗克。使国人助之,遂灭崔氏,杀成与强,而尽俘其家。其妻缢。嫳复命于崔子,且御而归之;至则无归矣!乃缢。"

"崔子怒,愬之于庆氏曰:'吾不肖,有子不能教也,以至于此!吾事夫子,国人之所知也。唯辱使者,不可以已。'庆封乃使卢蒲嫳帅徒众与国人,焚其库厩,而杀成、姜(左传作强。音近致误)。崔氏之妻曰:'生若此,不若死!'遂自经而死。崔子归,见库厩皆焚,妻子皆死,又自经而死。君子曰:'东郭姜杀一国君,而灭三室,又残其身,可谓不祥矣。诗曰:"枝叶未有害,本实先败。"此之谓也。'"

按:左氏藉东郭姜为线索,上以著无道昏君骄纵淫邪之恣肆,下以

明乱臣贼子争权夺利之惨毒,警世惩顽,情至意尽。子政以棠姜不祥结之,失于浅陋。

> “申蒯侍渔者,退谓其宰曰:‘尔以帑免,我将死。’其宰曰:‘免,是反子之义也。’与之皆死。”

说苑立节:“齐崔杼弑庄公,邢蒯聩使晋而反(使晋而反,与韩诗外传同。初学记人部上、太平御览人事部七十九引新序,云申蒯渔于海,则与左传合。章太炎说)。其仆曰:‘崔杼弑庄公,子将奚如?’邢蒯聩曰:‘驱之,将入死而报君。’其仆曰:‘君之无道也,四邻诸侯莫不闻也。以夫子而死之,不亦难乎!’邢蒯聩曰:‘善,能言也。然亦晚矣!子早言我,我能谏之;谏不听,我能去。今既不谏,又不去!吾闻:食其禄者死其事。吾既食乱君之禄矣,又安得治君而死之!’驱车入死。其仆曰:‘人有乱君,人犹死之。我有治长,可毋死乎!’乃结辔自刎于车上。君子闻之,曰:‘邢蒯聩可谓守节死义矣!死者,人之所难也。仆夫之死也,虽未能合义,然亦有志士之意矣!诗云:“夙夜匪懈,以事一人。”邢生之谓也。孟子曰:“勇士不忘丧其元。”仆夫之谓也。’”

按:章太炎曰:“案称申蒯曰邢蒯聩者,蒯聩叠韵为名,本可单举(韩诗外传作荆蒯芮,荆即邢之误,蒯芮亦叠韵)。此邢蒯聩即襄二十一年传之邢蒯。彼云‘知起、中行喜、州绰、邢蒯出奔齐’,故蒯为齐臣。申、邢异者,邢蒯当是申公巫臣之子,成二年传云巫臣奔晋,晋人使为邢大夫,故其子谓之邢侯;明邢蒯亦其子姓也。”又曰:“【说苑】此章,本自韩诗外传;其论仆夫,与韩氏异。至外传又云崔杼杀庄公,陈不占东观渔者,闻君难,将往死之。此又别生枝节,分一人为二名。西汉今文诸师,疏于史传,每多此误,盖自六国时已然矣。”今考韩诗外传卷八,述事与说苑略同,显系据此传推衍而成;然载君子论邢蒯及仆夫曰:“荆蒯芮可谓守节死义矣;仆夫则无为死也,犹饮食而遇毒也。诗曰:‘夙夜匪懈,以事一人。’荆先生之谓也。易曰:‘不恒其德,或承之羞。’仆夫之谓也。”则未若子政之合于左氏也。

"故君为社稷死则死之,为社稷亡则亡之。若为己死而为己亡,非其私暱,谁敢任之!"

新序杂事五:"齐侯问于晏子曰:'忠臣之事君也,何若?'对曰:'有难不死,出亡不送。'君曰:'列地而与之,疏爵而贵之;君有难不死,出亡不送,可谓忠乎?'对曰:'言而见用,终身无难,臣奚死焉?谏而见从,终身不亡,臣奚送焉?若言不见用,有难而死,是妄死也。谏不见从,出亡而送,是诈为也。故忠臣也者,能尽善与君,而不能与陷于难。'"

按:新序此文,本晏子春秋内篇问上第十九章,可为左氏之经说。其事别见于说苑臣术篇、论衡定贤篇,与新序少有异同,兹不具录。

"大史书曰:'崔杼弑其君。'崔子杀之。其弟嗣书而死者二人。其弟又书,乃舍之。南史氏闻大史尽死,执简以往;闻既书矣,乃还。"

新序节士:"齐崔杼者,齐之相也。弑庄公,止太史无书君弑及贼,太史不听,遂书贼曰:'崔杼弑其君。'崔子杀之。其弟又嗣书之,崔子又杀之,死者二人。其弟又嗣复书之,乃舍之。南史氏是其族也,闻太史尽死,执简以往,将复书之;闻既书矣,乃还。君子曰:'古之良史!'"

按:古者史为世官,子政云南史氏与太史同族,虽不悉何本,宜可采信。

"且昔天子之地一圻,列国一同,自是以衰。今大国多数圻矣,若无侵小,何以至焉?"

淮南子本经训:"古者天子一畿,诸侯一同,各守本分,不得相侵。"

按:淮南子此文,即约此传而成;以重在"各守本分,不得相侵",故诸侯不分等位,咸以一同言之。左传"一圻",引作"一畿",圻、畿合韵最近,古字通用,郑司农注周礼大司马"乃以九畿之籍",引传作"天子

一畿"可证。

二十七年

"赏罚无章,何以沮劝"。

潜夫论考绩:"传曰:善恶无彰,何以沮劝?"

按:"赏罚无章",潜夫论述作"善恶无彰",取其意言之耳。说文彰篆段注:"尚书某氏传、吕览注、淮南注、广雅,昔日'彰,明也'。通作章。""无章"之义为"不明",节信引作"无彰",用本字也。

"天生五材,民并用之,废一不可,谁能去兵?兵之设久矣,所以威不轨而昭文德也。圣人以兴,乱人以废,废兴存亡,昏明之术,皆兵之由也。"

潜夫论边议:"自古有战,非乃今也。传曰:天生五材,民并用之,废一不可,谁能去兵?兵所以威不轨而昭文德也。圣人所以兴,乱人所以废。"

按:传文"以兴","以废",以犹所以也(周法高说),故潜夫论引作"所以兴"、"所以废"。

又,劝将:"太古之民,淳厚敦朴,上圣抚之,恬澹无为。体道履德,简刑薄威。不杀不诛,而民自化。此德之上也。德稍弊薄,邪心孳生。次圣继之,观民设教,作为诛赏,以威劝之。既作五兵,又为之宪以正厉之。诗云:修尔舆马,弓矢戈兵,用戒作则,用逖蛮方。故曰兵之设也久矣。涉历五代,以迄于今,国未尝不以德昌而以兵强也。"

二十八年

"利过则为败,吾不敢贪多。"

昭十年传"蕴利生孽,姑使无蕴乎,可以滋长。"

潜夫论遏利:"世人之论也,靡不贵廉让而贱财利焉;及其行也,多

释廉甘利之于人(汪笺:文有脱误。王先生云:疑是多释廉而贪利,释、舍通,之、于字衍,人字属下句),徒知彼之可以利我也;而不知我之得彼,亦将为利人也。知脂蜡之可明灯也,而不知其甚多则冥之。知利之可娱己也,不知其称而必有也(汪笺:"文有脱误。疑当作不知其积而必有祸也。襄二十八年左传晏子曰利过则为败,昭十年传晏子谓桓子曰蕴利生孽,皆此意也。)。"

按:汪说甚核,节信遏利之说,盖本于晏子幅利之论,此于篇首脂多灯冥之喻可知也。

"为宋之盟故,公及宋公、陈侯、郑伯、许男如楚。……及汉,楚康王卒,公欲反。叔仲昭伯曰:'我楚国之为,岂为一人行也。'子服惠伯曰:'君子有远虑,小人从迩。饥寒之不恤,谁遑其后?不如姑归也,'叔孙穆子曰:'叔仲子专之矣。子服子,始学者也。'荣成伯曰:'远图者,忠也。'公遂行。"

说苑正谏:"鲁襄公朝荆。至淮,闻荆康王卒,公欲还。叔仲昭伯曰:'君之来也,为其威也。今其王死,其威未去,何为还?'大夫皆欲还,子服景伯曰:"子之来也,为国家之利也。故不惮勤劳,不远道涂,而听于荆也,畏其威也。夫义人者,固将庆其喜而吊其忧,况畏而聘焉者乎?闻畏而往,闻丧而还,其谁曰非侮也?芈姓是嗣王大子又长矣;执政未易,事君任政,求说其侮,以定嗣君,而示后人,其仇滋大。以战小国,其谁能止之?若从君而致患,不若违君以避难。且君子计而后行,二三子其计乎:有御楚之术,有守国之备,则可;若未有也,不如行。'乃遂行。"

按:至汉,说苑误作至淮。子服景伯襄三十一年始见传,不与此行,正谏景伯盖惠伯之误,然又与左传惠伯欲归不合。虽然,合说苑叔仲昭伯、子服景伯之言,则得左传叔仲昭伯之意矣。

二十九年

"公在楚,……楚人使公亲禭,公患之。穆叔曰:'祓殡而

> 襚，则布币也。'乃使巫以桃茢先祓殡。楚人弗禁，既而悔之。"

风俗通祀典："谨案黄帝书，上古之时，有荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上，章桃树下，简阅百鬼；无道理，妄为人祸害，荼与郁垒缚以苇索，执以食虎。于是县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茭，画虎于门，皆追效于前事，冀以卫凶也。……春秋左氏传曰：鲁襄公朝楚，会楚康王卒，楚人使公亲襚，公患之。叔孙穆叔曰：'祓殡而襚，则布帛也。'乃使巫以桃茢先祓殡。楚人弗禁，既而悔之。"

按：左传"以桃茢先祓殡"，说文曰："茢，芀也。"又曰：芀，苇华也。"苇华可以为索，然则茢殆黄帝书所谓荼与郁垒缚鬼之苇索，与桃并为鬼所畏恶之物矣。杜注："茢，黍穰。"黍穰别有梨字，非茢字之义也。郑注周礼戎右"赞牛耳桃茢"云："茢，笤帚，所以扫不祥。"但知茢可以为帚而臆测之，不识郁垒昆弟之故事也。又，左传"布币"，风俗通引作"布帛"，币、帛二字义同，皆谓缯也（见说文）。

> "公还及方城，季武子取卞，使公冶问，玺书追而与之。"

独断："玺者，印也。印者，信也。天子玺以玉，螭虎纽。古者尊卑共之，月令曰：固封玺。春秋左氏传曰：鲁襄公在楚，季武子使公冶问，玺书追而与之。此诸侯、大夫印称玺者也。卫宏曰：秦以前民皆以金玉为印，龙虎纽，唯其所好。然则秦以来天子独以印称玺，又独以玉，群臣莫敢用也。"

按：韦注鲁语曰："玺，印也。古者大夫之印亦称玺。玺书，印封书也。"得蔡说而义益章矣。

> "吴公子季札来聘……请观于周乐。曰：'德至矣哉！……观止矣。若有他乐，吾不敢请已。'"

淮南子主术训："延陵季子听鲁乐，而知殷夏之风。论近以识远

也。作之上古,施及千岁,而文不灭;况于并世化民乎?"

三十年

"伯有侈而愎,子皙好在人上,莫能相下也。"

论衡死伪篇:"郑伯有贪愎而多欲,子皙好在人上,二子不相得。"

按:死伪篇述子皙攻伯有事,始末甚详,皆本此年及昭七年左传;爰考其异,不序其同焉。此传"伯有侈而愎",仲任述作"贪愎而多欲"。贪字便文增之,多欲则所以说侈。荀子正论"然而暴国独侈,安能诛之",注云:"侈谓奢汏放纵。"奢汏放纵,则多欲矣。又传云"莫能相下",仲任以"二子不相得"说其结果。

"宋大灾。宋伯姬卒,待姆也。君子谓:'宋共姬女而不妇。女待人,妇义事也。'"

列女传贞顺傅:"……(上文已录在成公九年"二月"条。)伯姬既嫁于恭公十年(梁注:"顾校云:十当为七;春秋成九年伯姬归于宋,十五年宋公固卒。"),恭公卒,伯姬寡。至景公时(梁注:"顾校曰:景当作平,平公以鲁成十六年即位,宋灾在襄三十年,乃平公之三十三年。"),伯姬尝遇夜失火,左右曰:'夫人少避火!'伯姬曰:'妇人之义,保傅不俱,夜不下堂。待保傅来也。'保母至矣,傅母未至也,左右又曰:'夫人少避火!'伯姬曰:'妇人之义,傅母不至,夜不可下堂。越义求生,不如守义而死。'遂逮于火而死。春秋详录其事,为贤伯姬,以为妇人以贞为行者也。伯姬之妇道尽矣!当此之时,诸侯闻之,莫不痛悼,以为死者不可以生,财物犹可复,故相与聚会于澶渊,偿宋之所丧,春秋善之。君子曰:'礼:妇人不得傅母,夜不下堂,行必以烛。伯姬之谓也。诗云:"淑慎尔止,不愆于仪。"伯姬可谓不失仪矣。'"

按:子政此文,尽取谷梁义,与左氏稍异。伯姬成九年归宋,及此凡四十载,其年盖六十矣。火延其宫,避之未害其贞,而竟守死不回者,固足美矣;然自君子观之,未尽善也。

孟子曰:"可以死,可以无死,死伤勇。"夫岂不义,而孟子言之?是或一道也。礼:男女授受不亲。而嫂溺必援之以手者,权也。若伯姬执义无权为尽美尽善,则叔之援手为害道,嫂之不溺为贼礼也。斯诚所谓举一而废百者,有失圣贤制作之心矣。

三十一年

"子产之从政也,择能而使之。冯简子能断大事;子大叔美秀而文;公孙挥能知四国之为,而辨于其大夫之族姓、班位、贵贱、能否,而又善为辞令;裨谌能谋——谋于野则获,谋于邑则否。郑国将有诸侯之事,子产乃问四国之为于子羽,且使多为辞令;与裨谌乘以适野,使谋可否;而告冯简子,使断之;事成,乃授子大叔,使行之以应对宾客;是以鲜有败事。"

说苑政理:"子产之从政也,择能而使之。冯简子善断事;子太叔善决而文;公孙挥知四国之为,而辨于其大夫之族姓,变而立至,又善为辞令;裨谌善谋——于野则获,于邑则否。有事,乃载裨谌,与之适野,使谋可否;而告冯简子断之;使公孙挥为之辞令;成,乃受子太叔行之,以应对宾客;是以鲜有败事也。"

按:"美秀而文",说苑述作"善决而文",惠定宇、章太炎据以谓传文讹误。旁无佐证,未可必也。理政"变而立至"之变,当斥能知诸大夫之族姓、班位、贵贱、能否之变动而言,唯言族姓,语过疏略。又云有事裨谌谋之,冯简子断之,然后使公孙挥为之辞令。与左传记事违异,盖非其实。

淮南子说山训:"裨谌出郭而知,以成子产之事。"

"郑人游于乡校,以论执政。然明谓子产曰:'毁乡校如何?'子产曰:'何为?夫人朝夕退而游焉,以议执政之善否。其所善者,吾则行之;其所恶者,吾则改之。是吾师也,若之何毁之?我闻忠善以损怨,不闻作威以防怨。岂不遽止,然

犹防川,大决所犯,伤人必多,吾不克救也。不如小决使道,不如吾闻而药之也。'然明曰:'蔑也,今而后知吾子之信可事也。小人实不才,若果行此,其郑国实赖之,岂唯二三臣。'仲尼闻是语也,曰:'以是观之,人谓子产不仁,吾不信也。'"

新序杂事四:"郑人游于乡校,以议执政之善否。然明谓子产曰:'何不毁乡校?'子产曰:'胡为?夫人朝夕游焉,以议执政之善否。其所善者,吾将行之;其所恶者,吾将改之。是吾师也,如之何毁之?吾闻为国忠信以损怨,不闻作威以防怨。譬之若防川也,大决所犯,伤人必多,吾不能救也。不如小决之使导,吾闻而药之也。'然明曰:'蔑也,乃今知吾子之信可事也。小人实不材,若果行此,其郑国实赖之,岂惟二三臣。'仲尼闻是语也,曰:'以是观之,人谓子产不仁,吾不信也。'"

按:左传"我闻忠善以损怨",新序述作"吾闻为国忠信以损怨":子产论为国之道,故增为国二字以显其义;易"忠善"为"忠信"者,信亦善之类也。又,"不克"作"不能",易以训诂之词也;"使道"作"使导"、"不才"作"不材",以本字易通假字也。

"子皮欲使尹何为邑……子产曰:'不可。人之爱人,求利之也;今吾子爱人则以政,犹未能操刀而使割也,其伤实多。子之爱人,伤之而已,其谁敢求爱于子?……子有美锦,不使人学制焉;大官大邑,身之所庇也,而使学者制焉。其为美锦,不亦多乎?侨闻学而后入政,未闻以政学者也。……'"

论衡量知篇:"郑子皮使尹何为政,子产比于未能操刀使之割也。子路使子羔为费宰,孔子曰'贼夫人之子'。皆以未学,不见大道也。"

潜夫论思贤:"子产有言:未能操刀而使之割,其伤实多。是故世主之于贵戚也,爱其嬖媚之美,不量其材而授之官;不使立功自托于民,而苟务高其爵位,崇其赏赐,令结怨于下民,县罪于恶(汪笺云:按"县罪于"以下,当有二字,与"下民"对。此文大意与忠贵篇末段相

同,彼云"下自附于民氓,上承顺于天心",此"恶"字盖即"天心'之误),积过既成,岂有不颠陨者哉?此所谓'子之爱人,伤之而已'哉!"

昭公第十

四年

"【楚乎】使椒举如晋求诸侯。……"

新序善谋上:"楚灵王即位,欲为霸会诸侯,使椒举如晋求诸侯。

按:楚灵王以昭公二年即位,故新序以始即位为言。善谋此章之下文,全本左氏,偶有异同则以括弧包之,夹注传文之下,不更分录矣。

"椒举致命,曰:'日君有惠(新序无日字,盖讹为曰,后人误删),赐盟于宋,曰:晋、楚之从,交相见也,以岁之不易,寡人愿结驩于二三君。使举请间。君若苟无四方之虞,则愿假宠以请于诸侯。'晋侯(侯作君)欲勿许,司马侯曰:"不可,楚王方侈,天或者欲逞其心("天"下增"其"字。"逞"作"盈",二字古通,子政读逞为盈),以厚其毒,而降之罚,未可知也。其使能终,亦未可知也。晋楚唯天所相(无"晋楚"二字,子政主晋为言也)。不可与争。君其许之,而脩德以待其归(无"而"字。"脩"作"修",易以本字)。若归于德,吾犹将事之,况诸侯乎?若适淫虐,楚将弃之,吾又谁与争(无"又"字)?'曰(引作"公曰"):'晋有三不殆,其何敌之有?国险而多马,齐、楚多难。有是三者,何乡而不济("乡"作"向",易以本字)?'对曰:'恃险与马(引作"恃马与险"),而虞邻国之难(无"国"字),是三殆也。四岳、三涂、阳城、大室、荆山、中南("中"作"终"。阮元左传校勘记曰:"水经注云:地理志曰:县有大一山,古文以为终南,杜预以为中南也。陈树华云:左传本作终,杜氏改作中也。"是终南即中南也),九州之险也,是不一姓。冀之北土,马之所生("生"下增"也"字),无兴国焉。恃险与马,不可以为固也("可"作"足"),从古以然。是以先王务脩德音(无"脩"字),以亨神人("亨"讹作"享"),不闻其务险与马也。邻国之

难,不可虞也(夺此八字,当据左传补之)。或多难以固其国,启其疆土(“启”作“开”);或无难以丧其国,失其守宇。若何虞难?齐有仲孙之难,而获桓公,至今赖之。晋有里、丕之难(“里丕”作“里克”,独举祸首为言),而获文公,是以为盟主。卫、邢无难,敌亦丧之(“敌”误“狄”。邢灭于卫也)。故人之难,不可虞也。恃此三者,而不脩政德,亡于不暇,又何能济(“又”作“有”,古字通)?君其许之。纣作淫虐,文王惠和;殷是以陨(“陨”作“贾”,二字音义皆同),周是以兴。夫岂争诸侯(“诸侯”下增“哉”字)。’乃许楚使(无“使”字)。”

按:子政既述此传,复终其事曰:“灵王遂为申之会(在本年六月),与诸侯伐吴(在本年七月);起章华之台(见七年传);为乾谿之役(见十三年传)。百姓罢劳,怨怼于下;群臣倍畔于上。公子弃疾作乱,灵王亡逃,卒死于野(见十三年传。起章华之台至此,盖本淮南子泰族训)。故曰:晋不顿一戟,而楚人自亡,司马侯之谋也。”

五年

“楚子以诸侯及东夷伐吴……吴子使其弟蹶由犒师,楚人执之,将以衅鼓。王使问焉曰:‘女卜来,吉乎?’对曰:‘吉。寡君闻君将治兵于敝邑,卜之以守龟,曰:余亟使人犒师,请行以观王怒之疾徐,而为之备。尚克知之。”龟兆告吉,曰克可知也。君若驩焉,好逆使臣,滋敝邑休怠,而忘其死,亡无日矣。今君奋焉,震电冯怒,虐执使臣,将以衅鼓,则吴知所备矣。敝邑虽羸,若早脩完,其可以息师。难易有备,可谓吉矣。且吴社稷是卜,岂为一人?使臣获衅军鼓,而敝邑知备,以御不虞,其为吉孰大焉?……’乃弗杀。”

说苑奉使:“秦、楚毂兵,秦王使人使楚,楚王使人戏之曰:‘子来亦卜之乎?’对曰:‘然。’‘卜之谓何?’对曰:‘吉。’楚人曰:‘噫,甚矣!子之国无良龟也!王方杀子以衅钟,其吉如何?’使者曰:‘秦、楚毂兵,吾王使我先窥。我死而不还,则吾王知警戒整齐,兵以备楚。是吾所谓吉也。且使死者而无知也,又何衅于钟?死者而有知也,吾岂错秦相

楚哉？我将使楚之钟鼓无声。钟鼓无声，则将无以整齐其士卒，而理君军。夫杀人之使，绝人之谋，非古之通议也。子大夫试孰计之。'使以报楚王，楚王赦之。此之谓造命。"

按：韩非子说林下称述此传，说苑本之，而误楚子伐吴为秦、楚构兵。请参看拙著周秦诸子述左传考昭公五年。

七年

"襄公之适楚也，梦周公祖而行。"

风俗通祀典："谨按礼传，共工之子曰脩，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。祖者，徂也。诗云：韩侯出祖，清酒百壶。左氏传：襄公将适楚，梦周公祖而遣之。是其事也。"

按：左传"祖而行"，行为使行之义，故应劭述作"祖而遣之"。沈约宋书历志上云：崔寔四民月令曰：祖者，道神；黄帝之子曰累祖，好远游，死道路，故祀以为道神。路史后纪炎帝纪云：祝庸为黄帝司徒，居于江水，生术器，兑首方颠，是袭土壤，生条及句龙。条喜远游，岁终死而为祖。梁履绳曰："据应氏以脩为共工之子。考左传少皞四叔有名脩者，又共工之子名句龙。路史乃谓炎帝后术器生条及句龙。条、修音同(本汉书外戚恩泽侯表序注)。并乖舛不合，未足依凭。崔寔又以为累祖，考黄帝之妃嫘祖(史记五帝本纪)，亦作絫祖(汉书人表)，不应黄帝之子乃称累祖。孔氏曾子问正义云：其神名纍。纍与累通，特说礼家相传之辞，故郑氏云：古人之名，未闻。阙而不论可也。"是也。

"四月，甲辰，朔，日有食之。晋侯问于士文伯……公曰：'诗所谓彼日而食，于何不臧者，何也？'对曰：'不善政之谓也。国无政，不用善，则自取谪于日月之灾。故政不可不慎也。务三而已：一曰择人，二曰因民，三曰从时。'"

说苑政理："晋侯问于士文伯曰：'三月朔，日有食之。寡人学惛焉。诗所谓彼日而食，于何不臧者，何也？'对曰：'不善政之谓也。国

无政,不用善,则自取谪于日月之灾。故不可不慎也。政有三而已:一曰因民,二曰择人,三曰从时。'"

按:日有食之,在本年四月朔,说苑误作三月。

"郑子产聘于晋,……晋侯有间。"

按:论衡死伪篇引此节传文,唯"其或者未祀也乎'作"其或者未之祀乎'为异,可证左传"并走群望",臧琳疑当作"并趣群望"之非,走即趣义也。说苑辨物篇亦载此事,文本晋语,故不采焉。

"郑人相惊以伯有,曰:'伯有至矣!'则皆走,不知所往。铸刑书之岁二月(在前年),或梦伯有介而行,曰:'壬子(六年三月三日),余将杀带也!明年,壬寅(此年正月二十八日),余又将杀段也!'及壬子,驷带卒,国人益惧。齐、燕平之月(此年正月),壬寅,公孙段卒,国人愈惧。其明月,子产立公孙泄及良止以抚之,乃止。……

论衡死伪篇"【伯有死】其后九年,郑人相惊以伯有,曰:'伯有至矣!'则皆走,不知所往。后岁,人或梦见伯有介而行,曰:'壬子,余将杀带也!明年,壬寅,余将又杀段也!'及壬子之日,驷带卒,国人益惧。后至壬寅日,公孙段又卒,国人愈惧。子产为之立后以抚之,乃止矣。

按:伯有死,在鲁昭公三十年。论衡云"其后九年",则当此岁,时序与左传违异。

"及子产适晋,赵景子问焉,曰:'伯有犹能为鬼乎?'子产曰:'能。人生始化曰魄。既生魄,阳曰魂。用物精多,则魂魄强;是以有精爽,至于神明。匹夫匹妇强死,其魂魄犹能冯依于人,以为淫厉;况良霄,我先君穆公之胄,子良之孙,子耳之子,敝邑之卿,从政三世矣。郑虽无腆,抑谚曰'蕞尔国';而三世执其政柄,其用物也弘矣,其取精也多矣;其族又

大,所冯厚矣;而强死,能为鬼,不亦宜乎?'"

"……(节略之处,乃后文误移至此者。)其后子产适晋,赵景子问曰:'伯有犹能为鬼乎?'子产曰:'……'"

按:所略子产语,与传文相较,唯"强"作"彊"、"冯"作"凭"、"蕞尔国"作"蕞尔小国"为异。强、彊,冯、凭,古字通用,而以彊、凭为正字。蕞尔小国,增一小字,而蕞尔为小貌之义益明。

"吾闻将有达者,曰孔丘,圣人之后也,而灭于宋。"

潜夫论志氏姓:"闵公子弗父何生宋父,宋父生世子,世子生正考父,正考父生孔父嘉,孔父嘉生木金父。木金父降为士,故曰'灭于宋'。金父生祁父,祁父生防叔。防叔为华氏所逼,出奔鲁,为防大夫,故曰防叔。防叔生伯夏,伯夏生叔梁纥——为鄹大夫,故曰鄹叔纥,生孔子。"

按:汪继培曰:"闵公以下本世本,诗那疏引之,闵作湣;彼云宋父生正考父,文有脱灭。"节信说同家语,并不知所本。

八年

"春,石言于晋魏榆,晋侯问于师旷曰:'石何故言?'对曰:'石不能言,或冯焉。不然,民听滥也。抑臣又闻之曰:作事不时,怨讟动于民,则有非言之物而言。今宫室崇侈,民力凋尽。怨讟并作,莫保其性。石言,不亦宜乎?'于是晋侯方筑虒祁之宫。

说苑辨物:"晋平公筑虒祁之室(室室犹宫也),石有言者,平公问于师旷曰:'石何故言?'对曰:'石不能言,有神(释传文"或"字)冯焉。不然,民听之滥也(增"之"字以显其义)。臣闻之:作事不时,怨讟动于民,则有非言之物而言。今宫室崇侈,民力屈尽。百姓疾怨,莫安其性。石言,不亦可乎?'"

按:传“民力凋尽”,说苑述作“民力屈尽”。章太炎曰:“案:此以屈训凋也。古音周、屈相转,摘衰圣云冠短周,天官书云白虹屈短。周、屈皆训短也。广雅释诂:锚,钝也。说文:锢,钝也。此又声义皆同之证。吕览去尤云:商咄至美。余谓商咄即是宋朝。宋亦称商,朝,咄声转也。凋借为屈,亦同此例。吕览安死:智巧穷屈。注:屈,尽也。荀子王制:财物不屈。注:屈,竭也。屈尽同训,复言之耳。”是也。左传“怨讟并作”,上文既言“怨讟动于民”,而怨讟又由疾怨而来,故说苑述作“百姓疾怨”也。

又,论衡纪妖篇述此传,“民听滥也”作“民听偏也”。滥、偏同训失也。

“叔向曰:‘子野之言,君子哉!……是宫也成,诸侯必叛,君必有咎,夫子知之矣!’”

昭十年传“郑裨灶言于子产曰:‘七月戊子,晋君将死。……’……戊子,晋平公卒。”

说苑辨物:“晋平公出畋,见乳虎伏而不动,顾谓师旷曰:‘吾闻之也:霸王之主出,则猛兽伏不敢起。今者寡人出,见乳虎伏不动。此其猛兽乎?’师旷曰:‘鹊食猬,猬食鵔鸃,鵔鸃食豹,豹食驳,驳食虎。夫驳之状,有似驳马。今者君之出,必骖驳马而出畋乎?’公曰:‘然。’师旷曰:‘臣闻之:一自诬者穷,再自诬者辱,三自诬者死。今夫虎所以不动者,为驳马也,固非主君之德义也。君奈何一自诬乎?’平公异日出朝,有鸟环平公不去,平公顾谓师旷曰:‘吾闻之也:霸王之主,凤下之。今者出朝,有鸟环寡人,终朝不去。是其凤鸟乎?’师旷曰:‘东方有鸟,名谏珂。其为鸟也,文身而朱足,憎鸟而爱狐。今者君必衣狐裘以出朝乎?’平公曰:‘然。’师旷曰:‘臣已尝言之矣:一自诬者穷,再自诬者辱,三自诬者死。今鸟为狐裘之故,非吾君之德义也。君奈何而再自诬乎?’平公不说。异日置酒虒祁之台,使郎中马章布蒺藜于阶上。令人召师旷。师旷至,履而上堂,平公曰:‘安有人臣履而上人主堂者乎?’师旷解履刺足,伏刺膝,仰天而叹。公起引之曰:‘今日与叟戏,叟

遽忧乎?'对曰:'忧夫肉自生虫而还自失也,木自生蠹而还自刻也,人自兴妖而还自贼也。五鼎之具不当生藜藿,人主堂庙不当生蒺藜。'平公曰:'今为之奈何?'师旷曰:'妖已在前,无可奈何。人来月八日,修百官,立太子;君将死矣!'至来月八日平旦,谓师旷曰:'叟以今日为期,寡人如何?'师旷不乐,谒归。归未几而平公死,乃知师旷神明矣!"

按:章太炎曰:"案:七月戊子,据杜长历为四日,以三统历推之为五日,说苑乃云八日者,当时历纪紊乱,国各不同,无足异也。说苑先纪石言,此章正承其下,即为'夫子知之'一语作诂,又确言戊子为八日,其为先秦经师所述无疑。"今考辨物此章,盖缘平公卒日而傅会,语多不经,且与叔向言"君必有咎"之义不合,谓为"夫子知之"一语作诂,实未可必。程师云:七月戊子,以古历及大衍历推之,皆为月之四日,与长历合。

十一年

"末大必折,尾大不掉。"

淮南子泰族训:"草木洪者为本,而杀者为末。禽兽之性,大者为首,而小者为尾。末大于本则折,尾大于要则不掉矣。"

按:淮南此文,可援为传注。正义"末大必折,以树木喻。尾大不掉,以畜兽喻"本之。

十三年

"初,共王无冢适,有宠子五人,无适立焉。乃大有事于群望而祈曰:'请神择于五人者,使主社稷。'乃遍以璧见于群望,曰:'当璧而拜者,神所立也。谁敢违之。'既,乃与巴姬密埋璧于大室之庭,使五人齐,而长入拜。康王跨之,灵王肘加焉,子干、子晳皆远之。平王弱,抱而入,再拜皆厌纽;斗韦龟属成然焉,且曰:'弃礼违命,楚其危哉!'"

论衡吉验篇:"楚共王有五子:子招、子圉、子干、子晳、弃疾(刘盼

遂曰:"子圉为子围之讹,左昭元年传及史记楚世家皆作子围。又子干当作子比,盖子比字子干也)。五人皆有宠,共王无适立,乃望祭山川,请神决之,乃与巴姬埋璧于太室之庭,令五于齐人拜。康王跨之,子圉肘加焉,子干、子皙皆远之。弃疾弱,抱而入,再拜皆压纽。故共王死,招为康王,至子失之。圉为灵王,及身而弑。子干为王十有余日,子皙不立,又惧诛死(刘盼遂曰:"惧当依史记楚世家改作俱字。")。皆绝无后。弃疾后立,竟续楚祀,如其神符。其王日之长短,与拜去璧远近相应也。夫璧在地中,五子不知,相随入拜,远近不同,压纽若神将教跽之矣(孙诒让曰:案跽当为諅,说文言部云:諅,诫也)。"

按:共王五子,论衡皆指其名而释之。"故共王死"至"如其神符",本史记楚世家,请参看太史公左氏春秋义述昭公十三年。

说苑建本:"楚恭王多宠子,而世子之位不定,屈建曰:'楚必多乱。夫一兔走于街,万人追之;一人得之,万人不复走。分未定则一兔走使万人扰,分已定则虽贪夫知止。今楚多宠子,而嫡位无主,乱自是生矣。夫世太子者,国之基也,而百姓之望也。国既无基,又使百姓失望,绝其本矣。本绝则挠乱,犹兔走也。'恭共闻之,立康王为太子;其后犹有令尹围、公子弃疾之乱也。"

按:说苑此章,与左氏述事,详略互见,录备参考。

十五年

"晋荀吴帅师伐鲜虞,围鼓。鼓人或请以城叛,穆子弗许。左右曰:'师徒不勤,而可以获城,何故不为?'穆子曰:'或以吾城叛,吾所甚恶也;人以其城来,吾独何好焉?赏所甚恶,若所好何?若其弗赏,是失信也,何以庇民?……'园鼓三月,鼓人或请降。使其民见,曰:'犹有食色,姑脩而城。'……鼓人告食竭力尽,而后取之。克鼓而反,不戮一人。"

淮南子人间训:"中行穆伯攻鼓,弗能下,馈闻伦曰:'鼓之啬夫,闻伦知之(注:"馈闻伦,晋人也。"),请无罢武大夫而鼓可得也。'穆伯弗应。左右曰:'不折一戟,不伤一卒,而鼓可得也,君奚为弗使?穆伯

曰:‘闻伦为人,佞而不仁。若使闻伦下之,吾可以勿赏乎?若赏之,是赏佞人。佞人得志,是使晋国之武,舍仁而后佞;虽得鼓,将何所用之?’攻城者,欲以广其地也。得地不取者,见其本而知其末也。”

按:淮南此文,盖就此传衍出;申论之语,犹可移诸左传。

说苑贵德:“中行穆子围鼓,鼓人有以城反者,不许。军吏曰:‘师徒不勤,可得城,奚故不受?’曰:‘有以吾城反者,吾所甚恶也;人以城来,我独奚好焉?赏所甚恶,是失赏也(增句以明传义),若所好何?若不赏,是失信也,奚以示民?’鼓人又请降,使人视之,其民尚有食也。不听。鼓人告食尽力竭,而后取之。克鼓而反,不戮一人。”

按:左氏“何以庇民”,子政述作“何以示民”。意虽可通,究与传义有别。章太炎曰:“案:晋文言:‘信,国之宝也,民之所庇也。得原失信,何以庇之?’穆子语亦同彼,不须改字;说苑作示,恐是秘之讹脱。考工轮人:弓长六尺,谓之庇轵。注:故书庇作秘,杜子春云秘当作庇(今周礼注,祕作秘。秘乃俗字,必是误书)。子政所据左传古文,当作‘何以祕民’,后人不解,故去其右旁为示字耳。”可从。

十七年

“昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名。炎帝氏以火纪,故为火师而火名。共工氏以水纪,故为水师而水名。太皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名:凤鸟氏,历正也。玄鸟氏,司分者也。伯赵氏,司至者也。青鸟氏,司启者也。丹鸟氏,司闭者也。祝鸠氏,司徒也。鴡鸠氏,司马也。鸤鸠氏,司空也。爽鸠氏,司寇也。鹘鸠氏,司事也。五鸠,鸠民者也。五雉为五工正,利器用,正量度,夷民者也。九扈为九农正,扈民无淫者也。”

昭二十九年传“少皞氏有四叔,曰重,曰该,曰脩,曰熙,实能金木及水,使重为句芒,该为蓐收,脩及熙为玄冥,世不失职,遂济穷桑,此其三祀也。颛顼氏有子曰犁,为祝融。共工氏有子曰句龙,为后土。此其二祀也。后土为社。稷,田

正也。有烈山氏之子曰柱,为稷,自夏以上祀之。周弃亦为稷,自商以来祀之。”

潜夫论五德志:“世传三皇五帝,多以为伏羲、神农为二皇;其一者,或曰燧人,或曰祝融,或曰女娲。其是与非,未可知也。我闻古有天皇、地皇、人皇,以为或及此谓,亦不敢明。凡斯数(下脱一字),其于五经,皆无正文,故略依易系,记伏羲以来,以遗后贤。虽多未必获正,然罕可以浮游博观,共求厥真。大人迹出雷泽,华胥履之,生伏羲,其相日角,世号太皞(按:太皞、少皞,并当作皞),都于陈(本年传云:陈,大皞之墟也),其德木;以龙纪,故为龙师而龙名。……后嗣帝喾,代颛顼氏,其相戴干,其号高辛。……后嗣姜嫄,履大人迹生姬弃,厥相披颐(汪笺:“宋书符瑞志作枝颐。按:披、枝并岐之误。”),为尧司徒(汪笺:司徒当作司马,诗閟宫郑笺及疏引尚书刑德放、御览二百九引尚书中侯、论衡初禀篇,均谓弃为司马也);又主播种农植嘉谷,尧遭水灾,万民以济,故舜命曰后稷。初烈山氏之有天下也,其子曰柱,能植百谷,故立以为稷,自夏以上祀之。周之兴也,以弃代之,至今祀之。……有神龙首出常羊,感任姒,生赤帝魁隗,身号炎帝,世号神农,代伏羲氏,其德火纪,故为火师而火名。……后嗣庆都,与龙合婚,生伊尧,代高辛氏,其眉八彩,世号唐。……大电绕枢炤野,感符宝,生黄帝轩辕,代炎帝氏,其相龙颜,其德土行,以云纪,故为云师而云名。……后嗣握登见大虹,意感生重华虞舜,其目重瞳,事尧,尧乃禅位,……禅位于禹。武王克殷,而封胡公妫满于陈,庸以元女大姬(汪笺:“礼记乐记云:武王克殷反商,未及下车,而封帝舜之后于陈。襄二十五年左传云:庸以元女大姬配胡公而封诸陈。王先生云:大姬下脱配之二字。”)。大星如虹,下流华渚,女节梦接,生白帝挚青阳,世号少皞,代黄帝氏,都于曲阜(汪笺:“定四年左传:封于少皞之墟。杜注:少皞墟曲阜也。帝王世纪云:都曲阜。”),其德金行,其立也,凤鸟适至,故纪于鸟:凤鸟氏……五雉为五工正(凤鸟氏至此,与左传全同。不具录),利器用,夷民者也(汪笺:昭十七年左传“利器用”下有“正度量”一句,又云“九扈为九农正,扈民无淫者也”,此亦当有之)。……有才子四人,曰重,曰

该,曰修,曰熙,实能金木及水,故重为句芒,该为蓐收,修及熙为玄冥,恪恭厥业(传无此句),世不失职,遂济穷桑。后嗣修纪,见流星,意感生白帝文命戎禹……世号夏后。……摇光如月正白,感女枢幽防之宫,生黑帝颛顼,其相骈干,身号高阳,世号共工,代少皞氏,其德水行,以水纪,故为水师而水名。共工氏有子曰句龙,能平九土,故号后土,死而为社,天下祀之。"

按:潜夫论此文,博采经纬子史之书而成。其未可必,已自言之;然集众说之成,疏爨董理之功不可没也。独断云:"社神盖共工氏之子句龙也,能平水土,帝颛顼之世举以为土正,天下赖其功,尧祠以为社。"虽不言颛顼即是共工,然以句龙于颛顼之世为土正,与潜夫论所述相合,斯皆先秦古说;非杜预既以共工为少皞子(文十八年传"天下之民,谓之穷奇"注),又以共工在太皞后、神农前(本年传"共工氏以水纪"、二十九年传"共工氏有子曰句龙"注),前后龃龉之可比也。又,本条引昭二十九年传文,乃蔡墨语;论衡祭意篇录之,误以为周弃语矣。

十九年

"费无极言于楚子曰:'晋之伯也,迩于诸夏;而楚辟陋,故弗能与争。若大城城父而寘大子焉,以通北方;王收南方;是得天下也。'王说,从之。故大子居于城父。"

淮南子人间训:"费无忌复于荆平王曰:'晋之所以霸者,近诸夏也;而荆之所以不能与之争者,以其僻远也。楚王若欲从诸侯,不若大城城父,而令太子建守焉,以来北方;王自收其南;是得天下也。'楚王悦之,因命太子建守城父,命伍子奢傅之。

按:淮南此文,于传义多所阐发:然实间接本于吕览慎行论,非直接采用此传也。参看拙著周秦诸子述左传考昭公十九年。

二十年

"费无极言于楚子曰:'建与伍奢,将以方城之外叛,自以

为犹宋、郑也,齐、晋又交辅之,将以害楚。其事集矣!'王信之,问伍奢。伍奢对曰:'君一过多矣,何信于谗?'王执伍奢,使城父司马奋扬杀大子。未至,而使遣之。三月,太子建奔宋。

"居一年,伍子奢游入于王侧,言太子甚仁且勇,能得民心。王以告费无忌,无忌曰:'臣固闻之:太子内抚百姓,外约诸侯,齐、晋又辅之,将以害楚。其事已构矣!'王曰:'为我太子,又尚何求?'曰:'以秦女之事怨王。'王因杀太子建而诛伍子奢。此所谓见誉而为祸者也。"

按:淮南在说"见誉而为祸"之义,意增伍奢言太子仁且勇一节,非其实也。太子建亦非平王所杀,请参看太史公左氏春秋义述哀公十六年"楚大子建之遇谗"条。

"王召奋扬,奋扬使城父人执己以至。王曰:'言出于余口,入于尔耳,谁告建也?'对曰:'臣告之。君王命臣曰:事建如事余。臣不佞,不能苟贰。奉初以还,不忍后命,故遣之。既而悔之,亦无及已。'王曰:'而敢来,何也?'对曰:'使而失命,召而不来,是再奸也。逃无所入。'王曰:'归,从政如他日。'"

说苑立节:"楚平王使奋扬杀太子建。未至而遣之,太子奔宋。王召奋扬,使城父人执之以至。王曰:'言出于予口,入于尔耳,谁告建也?'对曰:'臣告之。王初命臣曰:事建如事余。臣不佞,不能贰也。奉初以还,故遣之。既而悔之,亦无及也。'王曰:'而敢来,何也?'对曰:'使而失命,召而不来,是重过也。逃无所入。'王乃赦之。"

按:传"奋扬使城父人执己以至",说苑述作"使城父人执之以至",刻意求简,而失其真。传"是再奸也",奸为干之借字,乃干犯王命之意。干命是过,再干则重其过,故子政以"是重过也"说之。

"屈建问范会之德于赵武,赵武曰:'夫子之家事治。言

于晋国，竭情无私。其祝史祭祀，陈信不愧；其家事无猜，其祝史不祈。'建以语康王，康王曰：'神人无怨，宜夫子之光辅五君，以为诸侯主也。'"

潜夫论志氏姓："令尹建尝问范武子之德于文子，文子对曰：'夫子之家事治。言于晋国，竭情无私。其祝史陈信不媿；其家事无猜，其祝史不祈。'建归，以告康王。〔康王〕曰：'神人无怨，宜夫子之股肱(传作光辅，此便文易之。)五君，以为诸侯主也。'故刘氏自唐以下，汉以上，德著于世，莫若范会之最盛也。斯亦有修己以安人之功矣！"

按：范会谥武，赵武谥文，潜夫论举谥号言之，虽有节略，传义尽存。

"其适遇淫君，外内颇邪，上下怨疾；动作辟违，从欲厌私，高台深地，撞钟舞女；斩刈民力，输掠其聚；以成其私，不恤后人。"

中论亡国："苟粗秽暴虐，馨香不登，谗邪在侧，佞媚充朝，杀戮不辜，刑罚滥害。宫室崇侈，妻妾无度，撞钟舞女，淫乐日纵。赋税繁多，财力匮竭，百姓冻饿，死莩盈野；矜己自得，谏者彼诛，内外震骇，远近怨悲。则贤者之视我容貌也如魍魉，台殿也如狴犴，采服也如衰经(经当作绖)，弦歌也如号哭，酒醴也如滫涤，肴馔也如粪土。从事举错，每无一善。彼之恶我也如是，其肯至哉？"

按：中论"远近怨悲"以上，咸本此传而敷陈。

"泽之萑蒲，舟鲛守之。"

风俗通山泽："泽者，言其润泽万物，以阜民用也。春秋左氏传曰：'泽之莞蒲，舟鲛守之。'"

按：萑蒲，风俗通引作莞蒲。萑乃莞字之讹，萑、莞同音通用。尔雅释草："莞，苻蓠。"注："今西方人呼蒲为莞蒲"。诗斯干："下莞上

簟。”正义引本草云:“白蒲,一名苻蓠,楚谓之莞蒲。”穆天子传:“爰有萑苇莞蒲。”注:“葱蒲。或曰莞蒲,齐名耳。”汉书东方朔传:“莞蒲为席。”并以莞蒲连文,则左传萑乃莞之借字,应君以本字易之也(拙著周秦诸子述左传考昭公二十年,误以雚为萑之借字,当依此订正)。

“民人苦病,夫妇皆诅。祝有益也,诅亦有损。……虽其善祝,岂能胜亿兆人之诅?”

新序杂事一:“中行寅将亡,乃召其太祝而欲加罪焉,曰:‘子为我祝,牺牲不肥泽耶?且斋戒不敬耶?使吾国亡,何也?’祝简对曰:‘昔者吾先君中行穆子,皮车十乘,不忧其薄也;忧德义之不足也。今主君有革车百乘,不忧德义之薄也,唯患车不足也。夫舟车饰则赋敛厚,赋敛厚则民怨谤诅矣。且君苟以为祝有益于国乎,则诅亦将为损。世亡矣,一人祝之,一国诅之;一祝不胜万诅,国亡不亦宜乎?祝其何罪?’中行子乃惭。”

按:中行寅奔齐,在鲁哀公五年。然新序所言,实就本年传齐景欲诛祝史,晏子进谏之事而敷衍,非实录也。越语句践曰:“寡人闻古之贤君,不患其众之不足也,而患其志行之少耻也。今夫差,衣水犀之甲者亿有三千,不患其志行之少耻也,而患其众之不足也。”新序“昔者吾先君中行穆子”云云七句,袭其语义。

“齐侯田于沛,招虞人以弓。”

风俗通山泽:“谨按尚书、春秋公羊传,齐景(景当作桓)公循海而东,师大陷沛泽之中。左氏传:‘齐景公田于沛,招虞人以弓。’传曰:送逸禽之超大沛。沛者,草木之蔽茂,禽兽之所蔽匿也。”

按:风俗通泛说沛之为物;左传之沛则泽名,在山东邹平县北四十里(程师说)。

“和如羹焉,水火醯醢盐梅,以烹鱼肉,燀之以薪。宰夫

和之,齐之以味,济其不及,以泄其过。君子食之,以平其心。君臣亦然。君所谓可,而有否焉;臣献其否,以成其可。君所谓否,而有可焉;臣献其可,以去其否。是以政平而不干,民无争心。故诗曰:'亦有和羹,既戒既平。鬷嘏无言,时靡有争。'先王之济五味、和五声也,以平其心、成其政也。声亦如味,一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌,以相成也。清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏,以相济也。君子听之,以平其心。心平德和。故诗曰:'德音不瑕。'今据不然。君所谓可,据亦曰可;君所谓否,据亦曰否。若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专壹,谁能听之?"

申鉴杂言上:"君子食和羹以平其气,听和声以平其志,纳和言以平其政,履和行以平其德。夫酸咸甘苦不同,嘉味以济,谓之和羹。宫商角征不同,嘉音以章,谓之和声。臧否损益不同,中正以训,谓之和言。趋舍动静不同,雅度以平,谓之和行。人之言曰:唯其言而莫予违也,则几于丧国焉。孔子曰:君子和而不同。晏子亦云:以水济水,谁能食之?琴瑟一声,谁能听之?诗云:亦有和羹,既戒且平。奏假无言,时靡有争。此之谓也。"

按:晏子春秋外篇重而异者第五章亦述此传,文字全同,申鉴究本何书,未敢专必。然其"纳和言"、"履和行"二语,实探此文"心平德和",而说先王济五味、和五声,既"平其心",何以能"成其政"也。此文引诗"鬷嘏无言",诗商颂烈祖作"鬷假无言",礼记中庸作"奏假无言"。盖"鬷"乃"奏"之假借,古字合韵通用;"假"乃"嘏"之假借,古字同音通用也。礼记注曰:"假,大也。此颂也,言奏大乐于宗庙之中,人皆肃静,金声玉色,无有言者;以时太平,和合无所争也。"与此文引诗之义切合。荀君舍诗而从礼也,用心精矣。

二十二年

"宾孟适郊,见雄鸡自断其尾,问之。侍者曰:'自惮其牺

也。'遽归告王。"

风俗通:"谨按春秋左氏传:周大夫宾孟适郊,见雄鸡自断其尾,归以告景王曰:'惮其为牺也。'山海经曰:祠鬼神皆以雄鸡。鲁郊祀,常以丹鸡祀日,以其朝声赤羽去鲁侯之咎。今人卒得鬼刺痱悟,杀雄鸡以傅其心上;贼风者,作鸡散;东门鸡头,可以治蛊。由此言之,鸡主以御死辟恶也。"

二十三年

"古者天子守在四夷;天子卑,守在诸侯。诸侯守在四邻;诸侯卑,守在四竟。"

隐七年经:"戎伐凡伯于楚丘,以归。"

淮南子泰族训:"故天子得道,守在四夷;天子失道,守在诸侯。诸侯得道,守在四邻;诸侯失道,守在四境。故汤处亳七十里,文王处酆百里,皆令行禁止于天下;周之衰也,戎伐凡伯于楚丘,以归。"

二十五年

"有鸜鹆来巢,书所无也。师己曰:'异哉!吾闻文成之世,童谣有之,曰:"鸜之鹆之,公出辱之。……"童谣有是。今鸜鹆来朝,其将及乎?'"

论衡异虚篇:"鲁昭公之时,鸜鹆来巢,师己采文成之世童谣之语,有鸜鹆之言,见今有来巢之验,则占谓之凶。其后昭公为季氏所逐,出于齐,国果空虚,都有虚验。故野鸟来巢,师己处之,祸竟如占。"

又,指瑞篇:"春秋之时,鸜鹆来巢,占者以为凶。夫野鸟来巢,鲁国之都,且为丘墟;昭公之身,且出奔也。后昭公为季氏所攻,出奔于齐,死不归鲁。"

"季、郈之鸡斗,季氏介其鸡……公孙于齐。"

淮南子人间训:"鲁季氏与郈氏斗鸡,邱氏介其鸡,而季氏为之金距。季氏之鸡不胜,季平子怒,因侵郈氏之宫而筑之。郈昭伯怒,伤之鲁昭公曰:'祷(当作禘)于襄公之庙,舞者二人(当作八)而已,其余尽舞于季氏,季氏之无(读为舞)道,无上久矣。弗诛,必危社稷!'公以告子家驹,子家驹曰:'季氏之得众,三家为一,其德厚,其威强,君胡得之?'昭公弗听,使郈昭伯将卒以攻之。仲孙氏、叔孙氏相与谋曰:'无季氏,死亡无日矣!'遂兴兵以救之,郈昭伯不胜而死。鲁昭公出奔齐。故祸之所从生者,始于鸡足;及其大也,至于亡社稷。"

按:人间训此文,"必危社稷"以上,全本吕览察微篇:以下则兼采左传及吕览而成。请参看本编隐公五年"天子用八"条,及周秦诸子述左传考昭公二十五年。至左传子家懿伯名羁,淮南子述作子家驹者,羁、驹古字双声通借也。

二十八年

"恶直丑正,实蕃有徒。"

潜夫论爱日:"传曰:恶直丑正,实繁有徒。"

按:"实蕃有徒"之蕃,潜夫论述作繁,易以训诂之字也。蕃之本义为艸茂(见说文),在此引申为繁多之意。

"晋杀祁盈,及杨食我。食我,祁盈之党也,而助乱,故杀之。遂灭祁氏、羊舌氏。

列女传仁智传:'叔姬者,羊舌子之妻(也),叔向、叔鱼之母也。一姓杨氏(杨,叔向邑,亦以为氏)。叔向名肸,叔鱼名鲋。羊舌子好正,不容于晋,去而之三室之邑。三室之邑人相与攈羊而遗之,羊舌子不受。叔姬曰:'夫子居晋,不容。去之三室之邑,又不容。于三室之邑,是于夫子不容也。不如受之。'羊舌子受之,曰:'为肸与鲋亨之。'叔姬曰:'不可。南方有鸟,名曰乾吉,食其子,不择肉,子常不遂。今肸与鲋,童子也,随大夫(梁注:"卢校作大人。")而化者,不可食以不

义之肉。不若埋之,以明不与。'于是乃盛以甕,埋垆阴。后二年,攘羊之事发,都吏至,羊舌子曰:'吾受之。不敢食也。'发而视之,则其骨存焉。都吏曰:'君子哉,羊舌子不与攘羊之事矣!'……

按:子政序羊舌子埋羊事,盖得诸传闻,与闵二年正义引谱之或曰,同出一源。

> "初,叔向欲娶于申公巫臣氏,其母欲娶其党。叔向曰:'吾母多而庶鲜,吾惩舅氏矣!'

"叔向欲娶于申公巫臣氏夏姬之女,美而有色;其母不欲,〔欲〕娶其族(传作党,谓族党也)。叔向曰:'吾母之族贵而无庶,吾惩舅氏矣!'

按:传"吾母多而庶鲜",列女传述作"吾母之族贵而无庶",以母之族释母,以贵释多。考周礼司勋曰"战功曰多"。书文侯之命"汝多修,扞我于艰",注亦曰"战功曰多。言汝之功多甚修矣"。功多必贵,故子政以贵说之。然则叔向之意,盖谓其母恃族贵专宠,以致庶子鲜少;门风如是,故于舅氏之女,已怀戒心矣。此义甚胜,非杜注可几,其为先秦经师所述无疑。

> "其母曰:'子灵之妻,杀三夫、一君、一子,而亡一国、两卿矣!可无惩乎?吾闻之:甚美必有甚恶。是郑穆少妃姚子之子,子貉之妹也。子貉早死无后,而天钟美于是,将必以是大有败也。昔有仍氏生女,黰黑而甚美,光可以鉴,名曰玄妻。乐正后夔取之,生伯封,实有豕心,贪惏无厌,忿类无期,谓之封豕,有穷后羿灭之,夔是以不祀。且三代之亡,共子之废,皆是物也。汝何以为哉?夫有尤物,足以移人;苟非德义,则必有祸。'

"叔姬曰:'子灵之妻,杀三夫、一君、一子,而亡一国、两卿矣!尔不惩此,而反惩吾族,何也?且吾闻之:有奇福者必有奇祸,有甚美者

必有甚恶。今是郑穆少妃姚子之子,子貉之妹也。子貉早死无后,而天钟美于是,将必以是大有败也。昔有仍氏生女,发黑而甚美,光可监人(梁注:“监、鉴古今字。”),名曰玄妻。乐正夔娶之,生伯封,宕有豕心(梁注:“宕疑寔之讹。左传作实,实、寔古通用。”),贪惏毋期,忿戾毋厌,谓之封豕,有穷后羿灭之,夔是用不祀。且三代之亡,及恭太子之废,皆是物也。汝何以为哉?夫有美物,足以移人;苟非德义,则必有祸也。’

按:传“实有豕心”,列女传“实”作“宕”。章太炎曰:“案:梁端以宕为寔之误,未必然也。说文:‘宕,过也。从宀,砀省声。’此‘宕’即‘砀’,淮南本经训‘玄玄至砀而运照’,注:‘砀,大也。’然则宕有豕心者,大有豕心也。古文正尔,子政所见未讹,不得反以今本改之。”是也。传“贪惏无厌,忿类无期”,列女传作“贪惏毋期,忿戾毋厌”。改类为戾,易以训诂之字也。无、毋古字通用,无期犹言无极,与无餍意近,子政乙更传文,义未别也。又左传“尤物”,尤谓尤异,尤异之物在此实指美女为言,故子政以“美物”说之。

> “叔向惧,不敢取。平公强使取之,生伯石。伯石始生。子容之母,走谒诸姑,曰:‘长叔姒生男!’姑视之,及堂,闻其声而还,曰:‘是豺狼之声也!狼子野心,非是莫丧羊舌氏矣!’遂弗视。”

“叔向惧而不敢娶,平公强使娶之,生杨食我。食我号曰伯硕(传作石,同音通用)。伯硕生时,侍者谒之叔姬曰:‘长姒产男!’叔姬往视之,及堂,闻其号也而还,曰:‘豺狼之声也!狼子野心,今将灭羊舌氏者,必是子也!’遂不肯见。及长,与祁胜为乱,晋人杀羊食我,羊舌氏由是遂灭。君子谓:‘叔姬为能推类。诗云:“如彼泉流,无沦胥以败。”此之谓也。’”

按:兄弟之妻,相谓曰姒。列女传云“侍者谒之叔姬曰:长姒产男”,失其辞矣。

论衡命义篇:“羊舌食我初生之时,声似豺狼。长大性恶,被祸

而死。"

又,本性篇:"羊舌食我初生之时,叔姬视之;及堂,闻其啼声而还,曰:'其声,豺狼之声也!野心无亲,非是莫灭羊舌氏!'遂不肯见。及长,祁胜为乱,食我与焉,国人杀食我,羊舌氏由是灭矣。"

按:据论衡本性篇,左传"狼子野心"(别见宣四年),谓其无亲亲之心也。

"龙见于绛郊,魏献子问于蔡墨曰:

论衡龙虚篇:"禽兽肝、胎非一,称龙肝、豹胎者,人得食而知其味美也。春秋之时,龙见于绛郊,魏献子问于蔡墨曰:

按:论衡此条之下文,全本左氏,偶有异同,则以括弧包之,夹注传文之下,不更分录。

'吾闻之,虫莫知(引作智。二字音义皆同。李富孙云:智,古多作知,论语犹然;孟子并用智、知二字,有平去声之别,今相承从之。下皆同)于龙,以其不生得也。谓之知(引作智),信乎?'对曰:'人实不知,非龙实知(引作智)。古者畜龙,故国有豢龙氏,有御龙氏。'献子曰:'是二氏(引无氏字)者,吾亦闻之,而不知其故。是何谓也?'

"对曰:'昔有飂叔安(今本论衡,安讹作宋),有裔子曰董父,实甚好龙;能求其耆(引作嗜。耆、嗜乃正俗字)欲以饮食之,龙多归之。乃扰畜龙,以服事帝(引无帝字)舜,帝(引作而)赐(引作锡。赐,古通作锡,仲任所书,盖左传古文之旧)之姓曰董,氏曰豢龙,封诸鬷川。鬷夷氏,其后也(其上有是字)。

潜夫论志氏姓:"飂叔安,其裔子曰董父,实甚好龙;能求其嗜欲以饮食之,龙多归焉(传作之。焉犹之也)。乃学扰龙,以事帝舜,赐姓曰董,氏曰豢龙,封诸朡(传作鬷。同音通用)川,朡夷、彭姓豕韦,皆能驯龙者也。

按:潜夫论汪笺:"按:传云刘累学扰龙于豢龙氏,以事孔甲,赐姓曰御龙,以更豕韦之后。盖孔甲以豕韦国封累,非豕韦本能驯龙,而以累代之。此文误会传意。"是也。

"故帝舜氏,世有畜龙。及有夏孔甲,扰于有(引无有字)帝,帝赐之乘龙,河汉各二,各有雌雄,孔甲不能食(食下增也字),而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰,其后有刘累,学扰龙于豢龙氏,以事孔甲,能饮食之(之作龙),夏后嘉之,赐氏曰御龙,以更豕韦之后。

潜夫论志氏姓:"帝尧之后,为陶唐氏(本襄二十四年传)。后有刘累,能扰龙,孔甲赐姓为御龙,以更豕韦之后。"

按:贾逵曰:"刘累之后,至商不绝,以代豕韦之后。祝融之后,封于豕韦,殷武丁灭之,以刘累之后代之。"(史记夏本纪注)李贻德曰:"案:贾以元年传'唐人是因',明刘累在孔甲时本封,实是大夏豕韦,王汤始伐,孔甲时未尝灭亡,不得更代;知此传云'更豕韦之后"者非指刘累,特承赐氏之下,终言其后之在商者耳。故云'刘累之后,至商不绝'也。祝融之后,封于豕韦者,指彭姓之豕韦也。郑语:'祝融亦能昭显天地之光明,以生柔嘉材者也。其后八姓,于周未有侯伯。佐制物于前代者,昆吾为夏伯矣,大彭、豕韦为商伯矣。'是豕韦为祝融之后也。云'武丁灭之'者,郑语又曰:'彭姓彭祖、豕韦、诸稽,则商灭之矣。'韦昭曰:豕韦,彭姓之别封于豕韦者,殷衰为商伯;其后世失道,殷复兴而灭之。殷本纪:帝小辛立,殷复衰;武丁修政行德,天下咸驩,殷道复兴。易称高宗伐鬼方。诗殷武称挞伐荆楚,武功为甚。若然,豕韦为伯于帝乙之时,而当灭于武丁之世;刘累之后,实更其封。故襄二十四年传,范宣子曰:'在夏为御龙氏,在商为豕韦氏。'"其说甚核。潜夫论称举传文,未能显明言之。

'龙一雌死,潜醢以食夏后,夏后飨(飨,今本论衡作烹。刘盼遂曰:烹本字作亯,后分为享、亯、烹三体。仲任自作享用,浅人误认为烹子耳。作烹则与上文潜醢复矣。左氏昭公二十九年传作飨,古飨、享通用)之,既而使求之,惧而(而下增不得二字,以显传义)迁于鲁县——范氏其后也。'献子曰:'今何故无之?'对曰:'夫物物(引不重物字)有其官,官脩(引作修,易以本字也)其方,朝夕思之;一日失职,则死及之,失官不食。官宿其业,其物乃至:若泯弃之,物乃坻伏(引作低伏。王引之曰:"杜解物乃坻伏云:坻,止也。释文:坻,音旨,又丁礼反。正义曰:若灭弃所掌之事,则其物乃止息而潜伏。家大人曰:杜、

孔分坻伏为二义,非也。坻读为敀。敀,隐也。言灭弃其业而不脩,则所掌之物乃隐伏而不出也。广雅:敀,隐也。曹宪音丁礼反。王褒四子讲德论:雷霆必发而潜底震动。潜底犹潜隐也。马融广成颂:疏越蕴慉,骇洞底伏。底伏犹隐伏也。坻、底并与敀通。论衡龙虚篇引左传坻作低,低伏亦隐伏也;故感虚篇又云:夏末政衰,龙乃隐伏。"),郁湮不育。……(论衡省略。)。'"

按:仲任既述此传,又驳辨龙为神物之说曰:"由此言之,龙可畜,又可食也。可食之物,不能神矣。世无其官,又无董父、后刘之人,故潜藏伏匿,出见希疏;出又乘云,与人殊路;人谓之神。如存其官,而有其人,则龙牛之类也,何神之有?"所谓"潜藏伏匿"即承上文"物乃低伏"之"低伏"一词而言。低伏即隐伏之意,王说甚是。唯敀字说文不载,亦不见于经籍;且其字无论从攴氐声,抑从攴氐(朱骏声云:氐即柢字。)会意,均不见潜隐之义;然则仲任盖读坻为低,低、伏义近,故合文谓"隐伏"、谓"潜藏伏匿"也。

三十一年

"君子曰:'名之不可不慎也如是。夫有所有名,而不如其已。以地叛,虽贱,必书地以名其人,终为不义,弗可灭已。是故君子动则思礼,行则思义,不为利回,不为义疚。或求名而不得,或欲盖而名章,惩不义也。齐豹为卫司寇,守嗣大夫,作而不义,其书为盗。邾庶其、莒牟夷、邾黑肱,以土地出,求食而已,不求其名;贱而必书。此二物者,所以惩肆而去贪也。若艰难其身,以险危大人,而有名章彻;攻难之士,将奔走之。若窃邑叛君,以徼大利而无名;贪冒之民,将寘力焉。是以春秋书齐豹曰盗、三叛人名,以惩不义,数恶无礼,其善志也。

中论考伪:"昔卫公孟多行无礼,取憎于国人,齐豹杀之以为名,春秋书之曰盗。其传曰:'是故君子动则思礼……其善志也(此节与左传全同,不具录)。'问者曰:'齐豹之杀人以为己名,故仲尼恶而盗之。

今为名者,岂有杀之罪耶?'曰:'春秋之中,其杀人者不为少,然而不盗不已。圣人之善恶也,必权轻重、数众寡以定之。夫为名者,使真伪相冒,是非易位,而民有所化,此邦家之大灾也;杀人者,一人之害也。安可相比也然则何取于杀人者以书盗乎?荀卿亦曰:盗名不如盗货。乡愿亦无杀人之罪也,而仲尼恶之,何也?以其乱德也。今伪名者之乱德也,岂徒乡愿之谓乎?万事杂错,变数滋生,乱德之道,固非一端而已,书曰"静言庸违,象恭滔天",皆乱德之类也。春秋外传曰"奸仁为佻,奸礼为羞,奸勇为贼"。夫仁、礼、勇,道之美者也;然行之不以其正,则不免乎大恶。故君子之于道也,审其所以守之,慎其所以行之。'"

> '故曰:春秋之称,微而显,婉而辨。上之人能使昭明,善人劝焉,淫人惧焉,是以君子贵之。'"

中论核辩:"夫辩者,求服人心也,非屈人口也。故辩之为言别也,为其善分别事类而明处之也,非谓言辞切给而以陵盖人也;故传称春秋微而显、婉而辩者。然则辩之言必约,以至不烦而谕,疾徐应节,不犯礼教,足以相称,乐尽人之辞,善致人之志,使论者各尽得其愿,而与之得解。其称也无其名,其理也不独显,若此则可谓辩。"

按:左传"婉而辨",辨中论引作辩,二字古虽同音通用,然以"核辩"之篇名考之,伟长实不免断章取义之嫌。虽然,所论如"辩之为言别也"、"辩之言必约"、"其称也无其名"各节,亦颇能发明传义,供作参考也。

潜夫论断讼:"夫立法之大要,必令善人劝其德而乐其政,邪人痛其祸而悔其行。"

定公第十一

三年

> "蔡昭侯为两佩与两裘,以如楚,献一佩一裘于昭王。昭王服之,以享蔡侯。蔡侯亦服其一,子常欲之,弗与;三年止

之。……蔡侯归,及汉,执玉而沈曰:'余所有济汉而南者,有若大川!'"

新序善谋上:"蔡昭公朝于楚,有美裘。楚令尹囊瓦求之,昭公不予;于是拘昭公于郢,数年而后归之。昭公济汉水,沈璧曰:'诸侯有伐楚者,寡人请为前列!'"

按:新序昭公沈璧,本诸左氏;余盖取之谷梁。

四年

"沈人不会于召陵,晋人使蔡伐之。夏,蔡灭沈。秋,楚为沈故,围蔡。伍员为吴行人以谋楚;楚之杀郤宛也,伯氏之族出,伯州犁之孙嚭,为吴大宰以谋楚;楚自昭王即位,无岁不有吴师。蔡侯因之,以其子乾、与其大夫之子为质于吴。冬,蔡侯、吴子、唐侯伐楚。……十一月,庚午,二师陈于柏举。……楚师乱,吴师大败之。……五战及郢。……庚辰,吴入郢,以班处宫。斗辛与其弟巢,以王奔随。"

"楚人闻之,怒,于是兴师伐蔡。蔡请救于吴,子胥谏曰:'蔡非有罪也,楚人无道也。君若有忧中国之心,则若此时可矣。'于是兴师伐楚,遂败楚人于柏举,而成霸道,子胥之谋也。故春秋美而褒之。"

按:新序此节,采谷梁说,多与左氏违异。

淮南子泰族训:"阖闾伐楚,五战入郢,烧高府之粟,破九龙之钟,鞭平王之墓,舍昭王之宫。昭王奔随。"

按:淮南子烧粟破钟二事,不悉所出;鞭墓事,见谷梁传及吕览胥时篇;余均据左传为言。又,诠言训:"楚胜乎诸夏,而败乎柏莒。"

按:柏莒即左传之柏举,古字通用也。列女传贞顺传,述楚平伯嬴事,亦云"当昭王时,楚与吴为柏莒之战"。

"夏后氏之璜。"

淮南子泛论训:"夫夏后氏之璜,不能无考;明月之珠,不能无类。"

又,说山训:"咼(注:古和字。)氏之璧,夏后氏之璜,揖让而进之以合欢,夜以投人则为怨。时与不时。"

按:夏后氏之璜,别见哀十四年传,其他典籍弗载;淮南书言之,本于左氏无疑。

"初,伍员与申包胥友,其亡也,谓申包胥曰:'我必复楚国!'申包胥曰:'勉之!子能复之,我必能兴之!'及昭王在随,申包胥如秦乞师,

淮南子脩务训:"申包胥竭筋力以赴严敌,伏尸流血,不过一卒之才;不如约身卑辞,求救于诸侯。于是乃赢粮跣走,跋涉谷行,上峭山,赴深溪,游川水,犯津关,躐蒙笼,蹷沙石,蹠达膝,曾茧重胝,七日七夜,至于秦庭。鹤跱而不食,昼吟宵哭,面若死灰,颜色霉墨,涕液交集,以见秦王,

按:淮南此文,极力铺陈申包胥如秦之艰困。所谓七日七夜而至秦庭,盖本左传下文七日哭于秦庭而傅会。

新序节士:"申包胥者,楚人也。吴败楚兵于栢举,遂入郢,昭王出亡在随。申包胥不受命,而赴于秦乞师。"

说苑至公:"子胥将之吴,辞其友申包胥曰:'后三年楚不亡,吾不见子矣!'申包胥曰:'子其勉之!吾未可以助子,助子是伐宗庙也;止子是无以为友。虽然,子亡之,我存之,于是乎观楚一存一亡也。'后三年,吴师伐楚,昭王出走,申包胥不受命,西见秦伯。

按:至公此文,在释申包胥不助伍员、亦不止伍员之义。左传"子能复之,我必能兴之",复与覆通,故子政述作"子亡之,我存之","覆之"即"亡之"之义也。请参看太史公左氏春秋义述定公四年"初伍员'条。又,子胥出亡在昭公二十年,及此年凡十又七祀;子政以三年为言,失之。

"曰:'吴为封豕长蛇,以荐食上国,虐始于楚;寡君失守

社稷,越在草莽,使下臣告急曰:夷德无厌,若邻于君,疆埸之患也。逮吴之未定,君其取分焉。若楚之遂亡,君之土也。若以君灵抚之,世以事君。'

淮南子脩务训:"曰:'吴为封豨脩蛇,蚕食上国,虐始于楚;寡君失社稷,越在草茅,百姓离散,夫妇男女,不遑启处,使下臣告急。'

按:"封豕长蛇",淮南书作"封豨脩蛇"。说文云豕读与豨同,疑豕、豨为古今字,豕本义野猪,后借为家猪字,乃加希为音符作豨以还其原。封豨即封豕也。又,脩假借为长,脩蛇即长蛇也。"越在草莽",引作"越在草茅"。草莽、草茅,皆郊野之称,其义无别,仪礼士相见礼"在野则曰草茅之臣",孟子万章下则曰"在野曰草莽之臣"也。新序节士:"曰:'吴为无道,行封豕长蛇,蚕食天下,从上国,始于楚;寡君失社稷,越在草莽,使下臣告急曰:吴,夷狄也。夷狄之求无猒(此说左氏"夷德无厭"。猒为餍之初文,厭则猒之借字),灭楚则西与君接境,若邻于君,疆埸之患也。逮吴之未定,君其图之。若得君之灵,存抚楚国,世以事君。'

说苑至公:"曰:'吴无道,兵强人众,将征天下,始于楚;寡君出走,居云梦(以释草莽),使下臣告急。'

"秦伯使辞焉,曰:'寡人闻命矣。子姑就馆,将图而告。'对曰:'寡君越在草莽,未获所伏,下臣何敢即安!'立依于庭墙而哭,日夜不绝声,勺饮不入口。七日,秦哀公为之赋无衣。九顿首而坐。秦师乃出。"

五年传"申包胥以秦师至,秦子蒲、子虎帅车五百乘以救楚。子蒲曰:'吾未知吴道。'使楚人先与吴人战,而自稷会之,大败夫槩王于沂。……又战于公婿之溪,吴师大败,吴子乃归。……楚子入于郢。……王赏斗辛……申包胥、斗怀。……申包胥曰:'吾为君也,非为身也。君既定矣,又何求?且吾尤子旗,其又为诸?'遂逃赏。"

淮南子脩务训:“秦王乃发车千乘,步卒七万,属之子虎(注:“秦大夫子车鍼虎。传曰率车五百乘以救楚,凡三万七千五百人;此云千乘,步卒七万,不合也。”),逾塞而东,击吴浊水之上(注:“浊水,盖江水。”),果大破之,以存楚国。”

新序节士:“秦伯使辞焉,曰:‘寡人闻命矣。子其就馆,将图而告子。’对曰:‘寡君越在草莽,未获所休(以休释传文之伏,视杜注“伏犹处也”为明确),下臣何敢即安!’倚于庭墙立哭,日夜不绝声,水浆不入口,七日七夜,秦哀公为赋无衣之诗,言兵今出(释赋诗之意)。包胥九顿首而坐。秦哀公曰:‘楚有臣若此而亡;吾无臣若此,吾亡无日矣!’于是乃出师救楚。申包胥以秦师至楚,秦大夫子满(满乃蒲之讹文)、子虎帅车五百乘。子满曰:‘吾未知吴道。’使楚人先与吴人战,而会之,大败吴师。吴师既退,昭王复国而赏,始于包胥,包胥曰:‘辅君安国,非为身也。救急除害,非为名也。功成而受赏,是卖勇也。君既定,又何求焉?’遂逃赏,终身不见。君子曰:‘申子之不受命赴秦,忠矣。七日七夜不绝声,厚矣。不受赏,不伐矣。然赏所以劝善也,辞赏亦非常法也。’”

说苑至公:“哀公曰:‘诺。固将图之。’申包胥不罢朝,立于秦庭,昼夜哭,七日七夜不绝声。哀公曰:‘有臣如此,可不救乎?’(此语本史记伍子胥传)兴师救楚。吴人闻之,引兵而还。昭王反复,欲封申包胥。申包胥辞曰:‘救亡,非为名也;功成受赐,是卖勇也。’辞不受,遂退隐,终身不见。诗云:‘凡民有丧,匍匐救之。’”

又,立节:“昔者申包胥立于秦庭,七日七夜,哭不绝声,遂以存楚。不能勤苦,安能行此?”

五年

“六月,季平子行东野,还,未至。丙申,卒于房。阳虎将以玙璠敛,仲梁怀弗与,曰:‘改步改玉。’阳虎欲逐之,告公山不狃。不狃曰:‘彼为君也,子何怨焉?’”

论衡薄葬篇:“鲁人将以玙璠敛,孔子闻之,径庭丽级而谏。夫径

庭丽级,非礼也;孔子为救患也。患之所由,常由所贪。玙璠,宝物也。鲁人用敛,奸人偘之,欲心生矣。奸人欲生,不畏罪法,则丘墓抽矣。孔子睹微见著,故径庭丽级,以救患直谏。"

按:论衡此文,本吕览安死篇。既袭吕览以仲梁怀为孔子之误,其所论述,亦与此节传义不合。

八年

"晋师将盟卫侯于鄟泽,赵简子曰:'群臣谁敢盟卫君者?'涉佗、成何曰:'我能盟之。'卫人请执牛耳,成何曰:'卫,吾温、原也。焉得视诸侯!'将歃,涉佗捘卫侯之手,及捥。卫侯怒。

说苑权谋:"赵简子使成何、涉他(俗佗字)与卫灵公盟于鄟泽。灵公未喋盟,成何、涉他挼灵公之手而樽之。灵公怒,欲反赵。

按:简子为晋卿,子政云"反赵",失辞矣。

"王孙贾趋进曰:'盟以信礼也。有如卫君,其敢不唯礼是事,而受此盟也?'卫侯欲叛晋,而患诸大夫。王孙贾使次于郊。大夫问故,公以晋诟语之,且曰:'寡人辱社稷,其改卜嗣,寡人从焉。'大夫曰:'是卫之祸,岂君之过也?'公曰:'又有患焉。谓寡人"必以而子与大夫之子为质"。'大夫曰:'苟有益也,公子则往;群臣之子,敢不皆负羁绁以从!'将行,王孙贾曰:'苟卫国有难,工商未尝不为患。使皆行而后可。'公以告大夫,乃皆将行之。行有日,公朝国人,使贾问焉,曰:'若卫叛晋,晋五伐我,病何如矣?'皆曰:'五伐我,犹可以能战。'贾曰:'然则如叛之,病而后质焉,何迟之有?'乃叛晋。晋人请改盟,弗许。"

十年传"晋人讨卫之叛故,曰:'由涉佗、成何。'于是执涉佗以求成于卫。卫人不许,晋人遂杀涉佗。成何奔燕。"

“王孙商(传作贾。王筠曰:名贾字商,名字相应。)曰:‘君欲反赵,不如与百姓同恶之。’公曰:‘若何?’对曰:‘请命臣令于国曰:有姑姊妹女者,家一人质于赵。百姓必怨,君因反之矣。’君曰:‘善!’乃令之。三日,遂征之。五日,而令毕。国人巷哭。君乃召国大夫而谋曰:‘赵为无道,反之可乎’?大夫皆曰:‘可!’乃出西门,闭东门。赵氏闻之,缚涉他而斩之,以谢于卫。成何走燕。子贡曰:‘王孙商可谓善谋矣!憎人而能害之,有患而能处之,欲用民而能附之。一举而三物俱至,可谓善谋矣!’”

按:说苑此节,略本左氏以说王孙之善谋。于义则是矣,于事则未也。

九年

“阳虎使焚莱门,师惊,犯之而出,奔齐。请师以伐鲁,曰:‘三加,必取之。’齐侯将许之,鲍文子谏曰:“……阳虎欲勤齐师也。齐师罢,大臣必多死亡,己于是乎奋其诈谋。夫阳虎有宠于季氏,而将杀季孙。以不利鲁国,而求容焉。亲富不亲仁,君焉用之?君富于季孙,而大于鲁国,兹阳虎所欲倾覆也。鲁免其疾,而君又收之,无乃害乎?’齐侯执阳虎。……【阳虎】又以葱灵逃,奔宋,遂奔晋。”

说苑权谋:“阳虎为难于鲁,走之齐,请师攻鲁,齐侯许之。鲍文子曰:‘不可也。阳虎欲齐师破。齐师破,大臣必多死,于是欲奋其诈谋。夫虎有宠于季氏,而将杀季孙。以不利鲁国,而容其求焉。今君富于季氏,而大于鲁国,兹阳虎所欲倾覆也。鲁免其疾,而君又收之,毋乃害乎?’齐君乃执之。免而奔晋。”

按:左传“阳虎欲勤齐师也,齐师罢”,勤乃劳动之名,罢则罢敝、破败之义。盖劳动之,正所以破败之,故子政就其重者为言,述作“阳虎欲齐师破,齐师破”也。又左传“以不利鲁国,而求容焉”,说苑述作“以不利鲁国,而容其求焉”,则“不利鲁国”斥“请师攻鲁”而言;“求容”乃“求容其欲”之谓。此传鲍文子实举阳虎将杀季氏及不利鲁国

二事,以明其亲富而不亲仁;杜注"求容"为"求自容",则"以不利鲁国"二语,与上下文辞义隔阂,必非左氏之意也。

十年

"公会齐侯于祝其——实夹谷,孔丘相。……孔丘谓梁丘据曰:'……且牺象不出门,嘉乐不野台。……'"

新语辨惑:"鲁定公之时,与齐侯会于夹谷,孔子行相事。两君升坛,两相处下而相欲揖,君臣之礼,济济备焉;齐人鼓噪而起,欲执鲁公。孔子历阶而上,不尽一等而立,谓齐侯曰:'两君合好,以礼相率,以乐相化。臣闻嘉乐不野合,牺象之荐不下堂。夷狄之民何求为?命司马,请止之!'定公曰:'诺。'齐侯逡巡而避席曰:'寡人之过!'退而自责大夫。"

按:新语此文,兼采此传及定十年谷梁传而成,乃左氏行于汉初之明证。

十四年

"卫侯为夫人南子召宋朝……太子羞之,谓戏阳速曰:'少君见我,我顾,乃杀之。'速曰:'诺。'乃朝夫人。夫人见大子,大子三顾,速不进。夫人见其色,啼而走,曰:'蒯聩将杀余!'公执其手以登台。大子奔宋。"

烈女传孽嬖传:"卫二乱女者,南子及卫伯姬也。南子者,宋女,卫灵公夫人,通于宋子朝。太子蒯聩知而恶之,南子谗太子于灵公曰:'太子欲杀我!'灵公大怒蒯聩,蒯聩奔宋。灵公薨,蒯聩之子辄立,是为出公。

按:烈女传所述,与左氏稍异。章太炎曰:"子政为嬖孽作传,深恶南子,故以谗言之耳。"是也。

哀十五年传"卫孔圉取大子蒯聩之姊,生悝。孔氏之竖

浑良夫，长而美，孔文子卒，通于内。大子在戚，孔姬使之焉。大子与之言曰：'苟使我入获国，服冕乘轩，三死无与。'与之盟。为请于伯姬。闰月，良夫与大子入，舍于孔氏之外圃。昏，二人蒙衣而乘，寺人罗御，如孔氏。……适伯姬氏，既食，伯姬杖戈而先，大子与五人介，舆豭从之，迫孔悝于厕，强盟之。……【栾宁】奉卫侯辄来奔。"

"卫伯姬者，蒯聩之姊也，孔文子之妻，孔悝之母也。悝相出公。文子卒，姬与孔氏之竖浑良夫淫。姬使良夫于蒯聩，蒯聩曰：'子苟能内我于国，报子以乘轩，免子三死。"与盟，许以姬为良夫妻。良夫喜，以告姬，姬大悦。良夫乃与蒯聩入舍孔氏之圃。昏时，二人蒙衣而乘，遂入至姬所。已食，姬杖戈先，太子与五介胄之士，迫其子悝于厕，强盟之。出公奔鲁，子路死之。蒯聩遂立，是为庄公。杀夫人南子(传无其事)，又杀浑良夫(见哀十七年传)。庄公以戎州之乱，又出奔(见哀十七年传。是年庄公杀于戎州己氏)。四年，出公复入。将入，大夫杀孔悝之母而迎公(哀十六年传，孔悝载其母奔宋，与此异)。二女为乱五世，至悼公而后定。诗云：'相鼠有皮，人而无仪。人而无仪，不死何为？'此之谓也。"

哀公第十二

元年

"吴之入楚也，使召陈怀公。怀公朝国人而问焉曰：'欲与楚者右，欲与吴者左。'……逢滑当公而进，曰：'臣闻：国之兴也，以福；其亡也，以祸。今吴未有福，楚未有祸；楚未可弃，吴未可从。而晋，盟主也。若以晋辞吴，若何？'公曰：'国胜君亡，非祸而何？'对曰：'国之有是多矣，何必不复？小国犹复，况大国乎？臣闻国之兴也，视民如伤，是其福也；其亡也，以民为土芥，是其祸也。楚虽无德，亦不艾杀其民；吴日敝于兵，暴骨如莽，而未见德焉。天其或者正训楚也，祸之适

吴,其何日之有?' 陈侯从之。"

说苑善说:"吴人入荆,召陈怀公。怀公召国人,曰:'欲与荆者左,欲与吴者右。'逢滑当公而进曰:'吴未有福,荆未有祸。'公曰:'国胜君出,非祸而奚?'对曰:'小国有是犹复,而况大国乎?楚虽无德,亦不斩艾其民;吴日弊兵,暴骨如莽,未见德焉。天其或者正训荆也,祸之适吴,何日之有?'陈侯从之。"

按:传"怀公朝国人",说苑述作"怀公召国人"。朝,会也,成二年传"余姑翦灭此而朝食"是也。引申为召致之义,楚辞远逝"朝四灵于九滨"及此传"朝国人"是也。又"国胜君亡",述作"国胜君出"。君亡谓楚昭奔随(在定四年),亡实出亡之义也。

"吴师在陈,楚大夫皆惧,曰:'阖庐惟能用其民,以败我于柏举;今闻其嗣又甚焉,将若之何?'

说苑权谋:"吴王夫差破越,又将伐陈,楚大夫皆惧,曰:'昔阖庐能用其众,做破我于栢举;今闻夫差又甚焉!'

"子西曰:'二三子恤不相睦,无患吴矣。昔阖庐食不二味,居不重席,室不崇坛,器不彤镂,宫室不观,舟车不饰;衣服财用,择不取费。在国,天有菑疠,亲巡孤寡,而共其乏困。在军,熟食者分,而后敢食;其所尝者,卒乘与焉。

"子西曰:'二三子恤不相睦也,无患吴矣。昔阖庐食不贰味,处不重席,择不取费。在国,天有灾,亲戚乏困而供之(盖谓乏困亲戚而供国人之急需也)。在军,食熟者半,而后食;其所尝者,卒乘必与焉。

按:"熟食者分",说苑作"熟食者半",以半训分,斯洵先秦之确诂也。此传之意,盖谓吴王必待熟食者食之既半,己方进食;且其尝食者,尽与卒乘同也。杜注"分犹遍也",则"熟食"二句与"其所尝者"二句语重,因以"所尝甘珍,非常食"补救其失。传曰阖庐食不二味,择不

取费,已明甘珍非其所尝矣;纵使偶有所尝,仍必遍及全军,靡敝其国,亦非恤民之道也。

> ‘勤恤其民,而与之劳逸,是以民不罢劳,死知不旷。吾先大夫子常易之,所以败我也。今闻夫差,次有台榭陂池焉,宿有妃嫱嫔御焉。一日之行,所欲必成,玩好必从。珍异是聚,观乐是务;视民如仇,而用之日新;夫先自败也,安能败我?’”

‘是以民不罢劳,死知不旷?今夫差,次有台榭陂池焉,宿有妃嫱嫔御焉。一日之行,所欲必成,玩好必从,珍异是聚。夫差先自败已,焉能败我?’”

三年

> “旧章不可亡也。”

风俗通过誉:“左氏传曰:‘旧章不可无也。’”

按:“不可亡”,风俗通引作“不可无”,亡、无二字,古同音通用。

> “周人杀苌弘。”

淮南子泛论训:“昔者苌宏,周室之执数者也(注:“数,历术也。”)。天地之气,日月之行,风雨之变,律历之数,无所不通;然而不能自知车裂而死。”

按:淮南书言车裂苌弘,与先秦诸子说异,请参看周秦诸子述左传考哀公三年。

四年

> 经“六月,辛丑,亳社灾。”

论衡别通篇:“亡国之社,屋其上、柴其下者,示绝于天地。春秋薄社,周以为戒。”

按:亳社,论衡述作薄社,二字古同音通用。礼记郊特牲:“薄社北牖。”注:“薄社,殷社。殷始都薄。”释文:“薄,本又作亳。”

独断:“古者天子亦取亡国之社以分诸侯,使为社以自儆戒。屋之掩其上,使不通天;柴其下,使不通地;自与天地绝也。面北向阴,示灭亡也。”

六年

“是岁也,有云如众赤鸟,夹日以飞三日。楚子使问诸周大史。周大史曰:‘其当王身乎?若禜之,可移于令尹、司马。’王曰:‘除腹心之疾,而寘诸股肱,何益?不谷不有大过,天其夭诸?有罪受罚,又焉移之?’遂弗禜。”

说苑君道:“楚昭王之时,有云如飞鸟,夹日而飞三日。昭王患之,使人乘驿,东而问诸太史州黎,州黎曰:‘将虐于王身,以令尹、司马说焉则可。’令尹、司马闻之,宿斋沐浴,将自以身祷之焉。王曰:‘止。楚国之有不谷也,由身之有匈胁也;其有令尹司马也,由身之有股肱也。匈胁有疾,转之股肱,庸为去是人也?’”

按:传“楚子使问诸周大史”。正义:“服虔云:诸侯皆有大史,主周所赐典籍,故曰周大史;一曰:是时往问周大史。”说苑述此事,云“昭王使人乘驿,东而问诸太史州黎”,与往问之说相合;惜未审子政所本也。

“初,昭王有疾,卜曰:‘河为祟。’王弗祭。大夫请祭诸郊,王曰:‘三代命祀,祭不越望。江、汉、雎、漳,楚之望也。祸福之至,不是过也。不谷虽不德,河非所获罪也。’遂弗祭。孔子曰:‘楚昭王知大道矣!其不失国也,宜哉!’”

说苑君道:“楚昭王有疾,卜之,曰:‘河为祟,’大夫请用三牲焉。

王曰:'止。古者先王割地制土,祭不过望。……'(此节与传全同,不具录)遂不祭焉。仲尼闻之,曰:'昭王可谓知天道矣!其不失国,宜哉!'"

按:左传"三代命祀",注疏无说。今以说苑述作"古者先王割地制土"考之,则知"命祀一词,盖三代割地制土,以封诸侯,使各有所祀之义也。又"大道",说苑述作"天道"。以左氏下引书"惟彼陶唐,帅彼天常",知大道谓天道也。

七年

"大伯端委,以治周礼;仲雍嗣之,断发文身,臝以为饰。岂礼也哉?"

潜失论志氏姓:"太伯君吴,端垂衣裳(汪笺:"王先生云:垂疑委。"),以治周礼。仲雍嗣立,断发文身,倮以为饰,武王克殷,分封其后于吴,令大赐北吴(汪笺:"汉书地理志云:太伯卒,仲雍立。至曾孙周章而武王克殷,因而封之;又封周章弟中于河北,是谓北吴,后世谓之虞。)。"

按:"臝以为饰",潜夫论引作"倮以为饰"。说文衣部曰:"嬴,袒也。从衣,羸声。裸,嬴或从果。"则臝、倮分别为嬴、裸之俗字,两皆失之。昭三十一年传"赵简子梦童子臝而转以歌",风俗通怪神篇述作"赵鞅梦童子裸歌",斯为得之。

十六年

"其(谓大子建)子曰胜,在吴,子西欲召之。叶公曰:'吾闻胜也,诈而乱,无乃害乎?'子西曰:'吾闻胜也,信而勇,不为不利。舍诸边竟,使卫藩焉。'叶公曰:'周仁之谓信,率义之谓勇。吾闻胜也,好复言,而求死士,殆有私乎?复言非信也,期死非勇也,子必悔之。'弗从,召之使处吴竟,为白公。……胜自厉剑,子西之子平见之,曰:'王孙何自厉也?'曰:'……将以杀尔父!'……胜谓石乞曰:'王与二卿士,皆

五百人富之，则可矣。'乞曰：'不可得也。'曰：'市南有熊宜僚者，若得之，可以当五百人矣。'乃从白公而见之。与之言，悦。告之故，辞。承之以剑，不动。胜曰：'不为利谄，不为威惕，不泄人言以求媚者。去之。'吴人伐慎，白公败之，请以战备献。许之。遂作乱。秋，七月，杀子西、子期于朝，而劫惠王。"

淮南子人间训："何谓非类而是？屈建告石乞曰：'白公胜将为乱。'石乞曰：'不然。白公胜卑身下士，不敢骄贤，其家无筦籥之信，関楗之固。大斗斛以出，轻斤两以内。而乃论之，以不宜也。'屈建曰：'此乃所以反也。'居三年，白公胜果作乱，杀令尹子椒、司马期。此所谓弗类而是者也。"

按：淮南书说白公胜作乱，物是人非，与传违异。此非传闻有异，记忆未明之过也。

又，主术训："昔孙叔敖恬卧，而郢人无所害其锋；市南宜辽弄丸，而两家之难无所关其辞。"

按：主术训："市南宜辽"，出于左传，即市南之熊宜僚。辽、僚古字同音通用。

新序义勇："楚太子建，以费无极之谮见逐。建有子曰胜，在外。子西召胜，使治白，号曰白公。胜怨楚逐其父，将弑惠王及子西，欲得易甲；陈士勒兵，以示易甲曰：'与我，无患不富贵。不吾与，则此是也！'易甲笑曰：'尝言吾义矣，吾子忘之乎？立得天下，不义，吾不取也。威我以兵，不义，吾不从也。今子将试子之君，而使我从子，非吾前义也。子虽告我以利，威我以兵，吾不忍为也。子行子之威，则吾亦得明吾义也。逆子以兵，争也；应子以声，鄙也。吾闻士立义不争，行死不鄙。'拱而待兵，颜色不变也。"

按：新序此章，盖本左氏熊宜僚事敷衍而成。

"叶公在蔡，方城之外皆曰：'可以入矣！'"

风俗通正失:“谨按春秋左氏传:叶公子高,姓沈,名诸梁。古者令曰公。忠于社稷,惠恤万民,方城之外,莫不欣戴。……”

按:风俗通此节之下文,述叶公平乱事,全据本年左传,不具录矣。

“白公欲以子闾为王。子闾不可,遂劫以兵。子闾曰:‘王孙若安靖楚国,匡正王室,而后庇焉;启之愿也,敢不听从?若将专利,以倾王室,不顾楚国;有死不能!’遂杀之。”

新序义勇:“白公胜既杀令尹、司马,欲立王子闾以为王。王子闾不肯,劫之以刃。王子闾曰:‘王孙辅助楚国,匡正王室,而后自庇焉;闾之愿也。今子假威以暴王室,杀伐以乱国家;吾虽死,不子从也!’白公胜曰:‘楚国之重,天下无有。天以与子,子何不受也?’王子闾曰:‘吾闻辞天下者,非轻其利也,以明其德也。不为诸侯者,非恶其位也,以洁其行也。今吾见国而忘主,不仁也。劫白刃而失义,不勇也。虽告我以利,威我以兵,吾不为也。’白公强之,不可,遂杀之。叶公高率众诛白公,而反惠王于国。”

按:白公欲以子闾为王,子闾死而不受,墨子以为未仁。新序此章后半,盖感是而发,以见其非也。请参看周秦诸子述左传考哀公十六年“白公”条。

二十七年

“将门,知伯谓赵孟:‘入之。’对曰:‘主在此。’知伯曰:‘恶而无勇,何以为子!’对曰:‘以能忍耻,庶无害赵宗乎?’知伯不悛,赵襄子由是惎知伯,遂丧之。”

淮南子道应训:“赵简子以襄子为后,董阏于曰:‘无恤贱,今以为后,何也?’简子曰:‘是为人也,能为社稷忍羞。’异日,知伯与襄子饮,而批襄子之首。大夫请杀之,襄子曰:‘先君之立我也,曰能为社稷忍羞,岂曰能刺人哉?’处十月,知伯围襄子于晋阳,襄子疏队而击之,大

败知伯,破其首以为饮器。”

按:淮南子谓襄子能忍耻,与左传合;然晋阳之围,群书或谓三年,或谓逾年,此似一战而胜者,疑非是。

全编完。五十七年十一月定稿

诗经文字学

胡韫玉　著

《诗经》一书，关于文字学一方面，包涵甚富。以文字之形而言，如江汉诗："江之永矣"；《文选》注引韩诗作"漾"；《说文》引诗作"羕"。永、羕、漾义同而字异。知各家各本用字不同也。又如柏舟诗："如有殷忧，正月忧心慇慇"。殷、慇义同而字异，知毛诗用字不同也。又如君子行役诗："牛羊下括"之"括"，即"曷其有佸"之"佸"，二括并为韵，改一假借之佸字当之，知诗人同义同形变用字之不同也。以文字之义而言，如新台诗："籧篨不珍"。笺云，"珍"当作"腆"。腆，善也，知珍为腆之借字也。又如衡门诗："可以乐饥"。传云，"乐饥，可以乐道忘饥"。笺云，"饥者，不足于食也。泌水之流洋洋然，饥者见之，可饮以瘵饥"，知乐为𤻲之借字，即疗之或字也。以文字之音而言，如柏舟诗："汎彼柏舟，在彼中河。髧彼两髦，实为我仪，之死矢靡它"。"仪"与"河"为韵，知"仪"之读若"俄"也。又如"鹑之奔奔，鹊之彊彊。人之无良，我以为兄"，"兄"与"彊"、"良"韵，知"兄"之读若"香"也。《诗经》之中，此类甚多。清儒之著作，关于《诗经》之文字者，亦颇有之。兹本此例，分为行、义、音三项，述之于下。

一、文字之形

自古籀而篆书，自篆书而隶书，自隶书而真书。文字之本身，已经三变。自简册而缣楮，自缣楮而刻石，自刻石而镂板，书籍之本身，亦已三变。异文异字，有由于文字之变迁而异者，有由于书籍之变迁而异者。两者之变迁，群经文字，莫不皆然。《诗》亦尤是。陈启源著《毛诗稽古篇》，欲将隶变之文字，及各本之异同文字一返于古。余之注重不在于是。篆隶之废兴，板本之同异，虽亦有若干之关系，然为群经通共之例，非诗经文字之例。余之意旨，以研究《诗经》文字学为归宿。第据《诗经》本书，编求各家之说，及各家之所引，考其异同之处，而得其用字之例焉。

诗有四家之传，今三家亡而毛独存。四家授受不同，遂至文字各别。其他如群经之引诗，诸子之引诗，《说文》之引诗，《汉书》之引诗，皆与今之毛诗有异同。即毛诗所用之字，亦有异同。兹以毛诗为主。而求其用字之异有六。

1. 毛诗与三家诗用字之异

毛诗《汝坟》“惄如调饥”，韩诗作“溺如朝饥”，知“调”即“朝”之借字也；毛诗“何彼秾矣”，韩诗作“何彼茙矣”，知“秾”即“茙”之借字也；毛诗《芄兰》“能不我甲”，韩诗作“能不我狎”，知“甲”即“狎”之借字也；毛诗《采蘋》“以于湘之”，韩诗作“于以鬺之”，“湘”即“鬺”之借字也；毛诗《淇奥》“绿竹猗猗”，鲁诗作“绿薄猗猗”，知“竹”即“薄”之借字也。毛诗《柏舟》“我心匪石”，鲁诗作“我心非石”，知“匪”即“非”之借字也；毛诗《有狐》“有狐绥绥”，齐诗作“有狐夊夊”，知“绥”即夊之借字也；毛诗《破斧》“四国是皇”，齐诗作“四国是匡”，知“皇”即“匡”之借字也。大概毛诗用借字，三家用本字。而亦有不尽然者。毛诗《祈斧》“有母母尸饔”，韩诗作“雍”，则是毛用本字，韩用借字也；毛诗《汝坟》“王室如燬”，鲁诗作“毁”，则是毛用本字，鲁用借字也。

毛诗《皇矣》“以伐崇墉”，齐诗作“庸”，则是毛用本字，齐用借字也。又毛诗“勿翦勿伐”，韩诗作“剗”，“翦”为前之借字，“剗”为“劗”之借字，或为“践”之借字，则是毛、韩悉用借字也。四家不同之文字，兹略举以为例焉。

2. 毛诗与群经所引诗用字之异

如毛诗“君子好逑”，《礼记·缁衣》“逑”引作“仇”；毛诗“威仪棣棣”，《礼记·孔子闲居》“棣”引作“逮”；毛诗“孑孑干旄”，《左传》“干”引作“竿”；毛诗“彼其之子”，《左传》“其”引作“记”；毛诗“我马虺隤”，《尔雅》“隤”作“颓”；毛诗“遵彼汝坟”，《尔雅》“坟”作“濆”；毛诗“周道如砥”，《孟子》作“底”；毛诗“白鸟翯翯”，《孟子》作“鹤”。群经而外，如“标有梅”之“标”为“莩”，见孙奭《孟子音义》；“白茅包之”之“包”为“苞”，见《礼记正义》；“蝃蝀在东”之“蝃”为“蝴”，见《蔡邕月令章句》，“大夫跋涉”之“跋”为“蹶”，见《贾公彦仪礼疏》传注所引，当亦为群经之类，约略举以为例焉。

3. 毛诗与诸子所引诗用字之异

如毛诗“鸤鸠在桑”，《荀子》“鸣”作“尸”；毛诗“彼交匪纾”，《荀子》“彼”作“匪”，“纾”作“舒”；毛诗“雝雝鸣雁”，《盐铁论》“雁”作“鴈”。毛诗“我是用急”，《盐铁论》“急”作“戒”。毛诗“駪駪征夫”，《说苑》“駪”作“莘”。毛诗“赤芾金舄”，《白虎通》“芾”作“绋”。毛诗“无草不死”，《中》《论》“无”作“何”。毛诗“辞之辑矣”，《新序》“辑”作“集”。毛诗“江汉浮浮”，《风俗通》“浮”作“陶”。毛诗“靡哲不愚”，《淮南子》“靡”作“无”，观此可见，周秦两汉时诸子所引之诗，已不尽同于毛氏。其不同于毛者，非係三家诗，即以双声叠韵而假借，要之皆可为文字学之参考也。兹略举以为例焉。

4. 毛诗与《汉书》所引诗用字之异

如毛诗“价人惟藩”,〈诸侯王表〉“价”作“介”。毛诗“秉国之均”,〈叙传〉“均”作“钧”。毛诗“钟鼓喤喤”,〈礼乐志〉“喤”作“锽”。毛诗“岂弟君子”,〈刑法志〉“岂”作“恺”。毛诗“磬筦锵锵”,〈礼乐志〉“锵”作“将”。他如“徐方既来”之“来”,《汉书》作“徕”;“日为改岁”之“日”,《汉书》作“聿”;“或耘或耔”之“耘、耔”,汉书作“芸、籽”;“燕燕居息”之“燕燕”,《汉书》作“宴宴”;“车邻、驷铁”之“邻、铁”,《汉书》作“辚、驖”;“黾勉从事”之“黾勉”,《汉书》作“密勿”。如斯之类,《汉书》所引,与今本毛诗不同者颇多,兹略举以为例焉。

5. 毛诗与《说文》所引诗用字之异

如毛诗“蹲蹲舞我”,《说文》“蹲”作“壿”。毛诗“焉得谖草”,《说文》“谖”作“藼”。毛诗“墙有茨”,《说文》“茨”作“荠”。毛诗“涤涤山川”,《说文》“涤”作“潦”。毛诗“无然泄泄”,《说文》“泄”作“呭”。毛诗“桃之夭夭”,《说文》“夭”作“枖”。如此之类颇多。《说文》与毛异者,毛用借字故也。又如,玖,石之次玉黑色者。“贻我佩玖”之“玖”,毛诗许同也。“茁草初生出地貌,彼茁者葭之茁”,毛许同也。喤,小儿声。其泣喤喤之“喤”,毛许同也。迟,徐行也。“行道迟迟”之“迟”,毛许同也。咥,大笑也。“咥其笑矣”之“咥”,毛许同也。瑶,玉之美者。“报之以琼瑶”之“瑶”,毛许同也。似此之伦亦颇多。《说文》与毛同者,毛用本字故也。又如,玼,玉色鲜也。“新台有玼”之“玼”,乃因玉色之鲜,引申为台色之鲜。毛诗作“泚泚”,水名,为借字。“槮木长貌”,“差槮荇菜”之“槮”,与竹部之“篸”字意同。“槮”为木之槮差。篸为竹之篸差。荇菜之“槮差”,用“槮”用“篸”,皆一义之引申。“参”为星名,为借字。以上诸字,《说文》所引虽非本字,犹之本字也。毛诗所用,则绝不能通。盖《说文》之引诗,本字为多,毛诗则借字为多也。约略举以为例焉。

6. 毛诗本书前后用字之异

毛诗与群书用字之异,前已略举之矣。而毛诗与毛诗所用之字,则又有异焉。一卷之中,用字不同者:《关雎》“君子好逑”;《兔罝》“公侯好仇”。“仇”即“逑”也。一篇之中,用字不同者:《谷风》“比予于毒”,又“伊余来塈”,“余”即“予”也。一章之中,用字不同者:《伐檀》首章“置之河之干兮”,又“河水清且涟漪”,“漪”即“兮”也。一句之中,用字不同者:“硕人其颀”,“其颀”即“颀颀”也。全诗之中,似此者颇多。既非古今之异,亦非授受不同。他如,“害澣害否”之“害”,与“曷云能来”之“曷”;“有蕡其实”之“蕡”,与“坟羊坟首”之“坟”;“召伯所憩”之“憩”,与“汔可小愒”之“愒”;“诒尔多福”之“诒”,与“贻我握椒”之“贻”,皆义同而字异。可知古人用字,或用本字,或用借字,随在而异。即一家之学,用字亦不能一律。兹略举以为例焉。

二、文字之义

文字有古今方国之殊,训诂即有古今方国之异。《诗经》一书,四家授受不同,故训诂渊源各别。今三家零落,惟毛独存。群书所引,虽有三家剩义,然所获不多。《尔雅》一书专为释《诗》而作,求《诗》之文字于《尔雅》,当为确诂。然亦有违者。《说文》一书,义从其溯,据以说诗,当可条分缕析。惟是毛诗用字,假借为多。不明假借,即不知本字若何。不明本字,即不知本义若何。《郑笺》为申毛而作。郑氏之释,或异于毛,不明假借,亦无以知其破字非改毛之故。兹根据许书,兼采各家之说,得《诗经》字义之条有五。

1. 毛诗与《尔雅》同训

如“左右,助也”;“流,求也”;“悠,思也”;“公,事也”,此《诗》传与《尔雅》字义悉同者也。又如“吁,忧也”,释诂作“盱”。“吁”“盱”

皆不训忧。《说文》,忬,忧也。知“吁”“盱”俱为“忬”之借字。“任,大也”。释诂作“壬”。郝氏云,《说文》“壬”,家人里任之形,故训为大。知“任”即“壬”之借字。“殆始也”,释诂作“胎”。《汉书·枚乘传》,“祸生有基,福生有胎”,服虔注,“基”、“胎”皆“始”也。胚胎,物之始,知“殆”即“胎”之借字。“里,病也”,释诂作“瘇”。《说文》,“悝,病也”。“里”者“悝”之借字,“瘇”者“悝”之俗字。此《诗》传与《尔雅》,字虽不同,而义无异者也。

2. 毛诗与《尔雅》不同训

如毛诗“寤寐思服”。服,思之也。《尔雅》释诂,“服,事也”。服思之服,为伏思之引申义;服事之服,为饬治之引申义,不同也。(朱骏声云,服思之者,伏而思之也。《说文》饬,治也。服事字当用此,经传皆以服为之。)毛诗“左右芼之”。芼,择也。《尔雅》释言,芼,搴也。毛择之为选择,毛搴之为拔取,不同也。(《说文》,覒,择也。“芼”即覒之借字。孙炎云择菜是也。)毛诗“野有死麕”。郊外曰野。《尔雅》释“地”,郊外谓之牧,牧外谓之野,牧外与郊外,地之远近不同也。(《说文》邑外谓之“郊”,郊外谓之“野”,与毛同。)毛诗“心焉惕惕”。“惕惕”犹“忉忉”。《尔雅》,“惕惕。爱也”。毛以“惕”为“忧劳”,《尔雅》以“惕”为“爱悦”,不同也。(齐风甫田传,“忉忉,忧劳也”。“惕”之训为忧劳者。《说文》,“惕”敬也,敬者必恭而惧。忧劳之义,与恭惧近。“惕”无有训爱悦。郭引韩诗以为悦人故言爱,盖借“惕”为“怿”也)。以上所举,皆毛诗之训诂与《尔雅》不同者也。

3. 郑笺破字非改毛

毛传郑笺用字不同者,无虑数百。学者多以毛传无破字例,而以郑笺改毛为疑。其实郑之改字,多与毛义相通。如《关雎》“君子好逑”。传,“逑,匹也”。笺,“怨偶曰仇”,“仇”即“逑”也。“隰隰则有泮”。传,“泮,陂也”。笺,“泮读为畔。畔,涯也”,“畔”即“泮”也。

〈韩奕〉"虔共尔位"。传,"共,执也"。笺,"共,古之恭字"。"共"即"恭"也。〈鸳鸯〉"摧之抹之"。传,"摧,莝也"。笺,"摧,今莝字也"。"莝"即"摧"也。朱氏鹤龄有《毛传郑笺破字不破字辨》,陈氏启源有《郑笺破字异同辨》,陈氏乔枞有《毛诗郑笺字说》。合而观之,当能明毛郑异同之故也。

4. 一字数义

中国文字,有本义,有借义,有展转相借义。任举何文字,无有一义者。少则数义,多则十数义。此种一字数义之故,在毛诗尤可见考。如流本流水之"流",毛诗假为"求"也("左右流之")。干本干犯之"干",毛诗假为"扞"也,("公侯干城")崖也(置之河之干兮)。龙本鳞虫之长,毛诗假为知也,宠也(何天之龙为龙为光)。攻本攻击之"攻",毛诗假为"坚"也("我车既攻")。以上所举一字数义之用,大概由于假借。假借之例有二:一由义之引申而假借。如,阜本阜山之"阜",而假为大义。盖小曰陆,大曰阜。阜原有大义,不必别有一阜字,以当大义也。一由声之相近而假借。如,里本居里之"里",假为病者,其本字当为"悝"也。而声之假借又有二:一叠韵假借,如"里"为"悝"是;一双声假借,莫本旦莫之"莫",假为定义者,其本字当为"瘼"也。明假借之理,毛诗一字数义之例,不烦言而已解矣。

5. 数字一义

戴东原以互训说转注,段茂堂注《说文解字》本之。所谓数字一义,如《尔雅》释诂,初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、权、舆,字各不同,而均释为"始"是也。举是为例,则凡数字一义者,皆转注之类。毛诗用字,假借为多,此仅举一字言之也。若夫观其汇通,于一字分言之而为假借者,于数字言之即转注也。如,毛诗"述"、"仪"、"特"、"仇"皆训为"匹"也,"宁"、"绥"、"静"、"慰"、"宴"、"燕"、"保"、"遂"、"密"、"柔"、"康"皆训为"安"也。此毛诗数字一义之例,即《说文》转

注之例也。陈氏奂注《毛诗传义类》十九，其释故一篇，皆所以明数字一义之例。本此以求，可以观文字相通之故也。

三、文字之音

宋吴棫作补音后，明陈氏第有《毛诗古音考》之作。自是以来，本毛诗以考古韵者，如顾氏炎武、戴氏震、段氏玉裁、孔氏广森、苗氏夔等，讽三百篇之章句，以求古韵之分合，其业日加宏矣。然此仅限于古音一部，不能统括诗经文字之音也。陈氏启源著《毛诗稽古编》，关于毛诗文字学之音，有古音，有正音，有俗音。其言曰：

> 古音邈矣，然《易》、《诗》、古歌谣、《楚》《骚》汉诗赋、乐府之协韵，及《说文》之读若谐声，释名《白虎通》诸书之解字，犹可征验而知也。正音则九经、释文玉篇、广韵、徐氏韵谱之音反是已。至俗音，不知何自而始。率皆沿认袭陋，莫知所返。（中略）恐数百年后，今之俗音，反以为正音。而正音复为古音。（下略）

陈氏之意，毛诗古音，考之不难。毛诗俗音，正之宜急，是则研究《诗经》文字学之音者，古音而外，又当注意于正音、俗音也。

1. 古音

宋吴棫才老作《毛诗补音》，朱子作《诗集传》，即用才老之例。顾其书不传，徐蒇之序，如“霾”为“亡”皆切，而当为“邻”之切者，以其由狸得声。“浼”为“每”罪切，而当为“美”辨切者，以其由免得声。才老发见古音，能证之《说文解字》之形声，已开后人声读之先路。自才老而后，言古音者，在明有杨慎用修与焦竑、弱侯陈第、季立，弱侯未有成书，用修书不甚精，其著蔚然可观者，当推季立。季立力辟协韵之说，“母”必读“米”，“马”必读“姥”，“字”必读“彊”，“福”必读“偪”。音

本如是,无容相协。季立有见于此,本之以考全诗,得四百九十字。如,"喈"读为"基","葛覃"与"萋飞"为韵,"风雨"与"凄夷"为韵,"出车"与"迟""萋""祁"为韵,卷"阿"与"萋"为韵,"蒸民"与"妇"为韵。又如,"行"读如"杭","卷耳"与"筐"为韵,"雄雌"与"藏"为韵,"北风"与"凉雱"为韵,"大叔于田"与"黄襄"为韵,"丰"与"裳"为韵,"鸨羽"与"桑"为韵,"七月"与"筐"为韵,"东山"与"场"为韵,"六月"与"章央"为韵,"沔水"与"忘"为韵,"十月之交"与"良"为韵,"北山"与"床"为韵,"何草不黄"与"黄将方"为韵,"大明"与"王"为韵,"绵"与"将"为韵,"公刘"与"张扬"为韵,"荡"与"丧方"为韵,"崧高"与"疆"为韵。此本证也。旁取者,取《老》、《易》、《太玄》、《骚》、赋、参同急就歌谣之同韵以为证,兹不述。迨后,顾炎武亭林本陈氏诗无协韵之说。著诗音。据《汎彼柏舟》章"仪"与"河"韵,知古音读"仪"为"俄"。据予曰,有疏附章,"后"与"付""侮"韵,知古音读"后"为"户"。据《于以奠之》章"下"与"女"韵,知古人读"下"为"户"。据《甫燕》章"久"与"祉"韵,知古音读"久"为"几"。顾氏既著诗本音,乃根据此条例,以纠唐音之失。著唐正音一书,皆本经子有韵之文,得古人之读法。即本之以读毛诗,当可比较得毛诗之本音矣。以后江氏永、戴氏震、段氏玉裁、孔氏广森、苗氏夔皆本《诗经》以求古音,考其分合之迹,以求古音之目。至于《诗经》用韵,如江氏永之《诗经韵举例》,孔氏广森之《诗声例》,丁氏以此之毛诗正韵。关于《诗经》之韵读,极为详细,必先明此。然后可以知《诗经》之古音也。

2. 正音

正音者,上异于古,下不同于俗。陈氏启源有〈毛诗字音〉一篇。于古音、正音、俗音,辨之颇析,能得《诗经》正音之读。全文在《毛诗稽古篇》。兹节其俗读与土语不误之二例。① 俗读不误者。"淑"本音"孰",正韵误将音"叔",俗读不误。瑰本姑回切,见母。正韵乎乖切音怀,匣母,俗读不误。② 土语不误者。鸟本都了切,端母,今泥了切,泥母。吴中土语得之。"江"本古双切音"杠",今居良切音"姜",

土语得之。据此而观,陈氏之辩正音,而能辩正音于俗读土语之间,可谓析矣。又有史氏荣著《俗音订误》一篇,《诗经》诸韵,世俗误读者,史氏以正音纠之。史氏所举之正音,固非俗音,亦非古音,大概据经典释文之音。又有周氏春著《诗经音略》,专以字母辨音读。既辨俗读之非,亦间证释文之误。以上诸书,研究《诗经》正音者,当合而观之。

3. 俗音

古音、正音已略举于上。古音者,《诗》之本音。正音者,后人之读音。其俗音本可无须涉及,惟相沿既久,亦有相当研究之价值。盖考求音之流变,无间古与今、正与俗也。音之流变,不外二类:一声类;二韵类。而其变也,或韵不变而声变,或声不变而韵变。《诗经》俗音之流变,亦不过如是:① 声变者。"桃夭","有蕡其实"。"蕡"本扶云反音"坟",奉母。今读无分反音"闻",微母。古读重唇,今读轻唇也。② 韵变者。"樛木","葛藟累之"。"累"本力追反,在支韵。今读"雷",在灰韵也。本声韵之例,以求古今,正俗读音流变之迹,皆可由此推矣。

(原载《国学》第一卷第四期)

唐学*

任铭善 著

一代学术思想的发展与建立,必定有开创和守成的两途。开创的,对前代的学术思想怀疑了,因而引起一种反动。反动的力量一大,便自己建立一个体系来代替前者。守成的,则承接前代已有的规模,来修正它,扩充它,成为一个新的境界。我们纵论一代学术的大概,必定兼看此二者,才算看到全体。二者之中的偏正消长,不过代表这一代的趋向与特色而已;而由于这种趋向与特色,又引起下一代的反动或者扩充。例如清代的朴学,一方面是明末讲学风气的反动,一方面也是前人考订疑古的思想与方法上的启示。谈汉儒的学问,便必须先说战国思想和秦的制度与“经教”;论唐人的学问,也必须先看六朝。

晋以后直到隋的统一,将近二百年之间,是中国民族史上一个最重要的时期,总括说一句,便是南北民族的争长。就文化的变迁来说,虽还可以追溯上去,但总也逃不过地理的与民族的关系,这时期便尤其明显了。唐朝得天下之后和汉朝差不多,一切制度封疆都是现成了的,又承接了一个易治的局面,立刻便可以在学术上用功夫,又因为历

---

* 关于作者的事迹,请参看王元化:《记任铭善先生》,载《文汇读书周报》2005 年 2 月 4 日 5 版。——编者注

史上和地理上的缘故,很容易地吸收了许多外来的文化,因此一切音乐、宗教、典章制度,都受了外来的影响。在学术方面,直接的便是对于隋代的扩充与反动。大体说:在中唐以前,完成了对于隋代学术的发展之功;中唐以后,又渐渐开启宋代学术的风气。

我命之曰"唐学",是因为我们有"汉学""宋学"这样的名词之故。

一

学术出于史官。史官之学后来受了封建制度的影响,在思想方面分成两种不同的趋向:一种是主张消极的破坏的,是道家;一种是主张积极的修正的,是儒家。道家者流后来用各种不同的姿态与方法出现了,整个地破坏了封建制度,却造成了一个更坏的战国之局,于是一部分人算是成功,一部分却因之更加失望,便要超过一切"物"的规律而逍遥去了。儒家却在这时候完成了一种统一的经法,秦汉的统一,在精神上是受了不少的帮助的。

秦汉的学术为儒家所总括。又因为"家法""师法"的不同,逼出一位大儒郑康成来,整齐百家,一切异同得失,都被折衷了。过后因为政治上的原因,南方的学者和北方的学者成了对垒,北方之学主郑康成,而南方王子雍专和郑氏立异。北地重儒,而南方又夹杂了老庄、佛家、清谈之风,儒学只成了具文,"国学"也时开时废。但由于朝廷的亲疏,南学却抬了头。《易》的《王弼注》,《尚书》的《伪孔传》,《左传》的《杜预注》,《论语》的《何晏注》,都是南学。而礼制尤其是郑、王争议之端。

杨家统一了天下,在政治上是北人的胜利,而学术上却依旧是南人的势力。于是郑氏的《论语》、《易》、《书》,服氏的《左传》,都渐渐衰微了,一班领导的儒者,像陆德明、鲁世达,都是主持南学的人。以南学为宗的学术一统,直到唐朝还维持着。

南学有一个特色,便是舍经文,治传记。学者知有《左传杜注》,不知有《春秋》;知有《礼记》,不知有《仪礼》。而《集解》之体也从此盛起来。只有王弼的《易》,因为汉、魏易学的反动,想重新建立一个面目出

来,终于也为何晏、管辂他们的风气所掩,走上了玄学一条路去,仍然成为后来的借口。隋末儒者王仲淹,在他的《中说》里说:"九师与而《易》道微,三传出而《春秋》微。"又说:"齐、鲁、毛、郑,《诗》之末也;大戴、小戴,《礼》之衰也。"便是对那时的偏趋而发。那时还有一个大潮流,便是论才性,论有无,论神形,论人物,各人所根据的乃是不同的宗教思想。分极思合,从刘劭、颜之推便已经有融合儒、佛、道的意思了。王仲淹是儒者,但有时也有佛、老的话头。他说:"政恶多门久矣。""子读《洪范党论》,曰:'三教于是乎可一矣。'"《洪范党论》是他祖上的书,三教可一的思想是他的家学。

王仲淹是隋代第一大儒,也是给唐学影响最大的人。王氏的影响是两件事:一,宗经;二,一教。

二

唐朝开国不过十几年,便诏颜师古新定《五经》,又教孔颖达和一班学者作《五经正义》一百八十卷。《五经正义》中,《易》用《王弼》,《书》用《伪孔》,《诗》用《毛传》、《郑笺》,《礼》用《礼记郑注》,《春秋》用《左传杜注》,也还是保留隋开皇经学的风气。士子据以应试,大家都得读它。

唐初南学之行,已有小小的反动。起初是贾公颜作《周礼、仪礼疏》,杨世勋作《谷梁疏》,贾杨都曾和孔颖达一起作《五经正义》,显然不满于《正义》的偏狭。稍后魏光乘又请将魏征的《类礼》和《五经正义》一样地颁行学官,虽没有成功,也可见当时的人不以《正义》为足了。

当时的学风,一方面设"弘文馆"、"崇文馆",命进士读经,说是尊经;一方面诏撰《五经正义》,守"疏不破注"的规矩,又好引用"谶纬",只是循南学的风气,治传记笺注之学而已,没有能够自己开辟出新天地来。像王元感、魏知古、刘知几他们都已经晓得《正义》的不能尽遵。刘知几远受王充,近受王元感他们的影响,疑《尚书》,疑《春秋》,疑《论语》、《孟子》,给宋朝人许多启示,越是跟注疏家着眼不同了。

开元、天宝是唐代政治学术文艺上一个大转折。我这里所说的"中唐"是大约从肃宗、代宗朝开始的。一到中唐,《五经正义》已只有《易》、《书》、《礼记》尚为人所读,唐初的学风已岌岌可危。文宗开成年间,用李原璀的意见,颁立九经,于是《仪礼》、《周官》、《公羊》、《谷梁》都成了"官学",《五经正义》的霸局不复存在,二百多年南学的势力也被打倒了。经学的风气从此一大转变。这是一件大事,这里名之曰:"祛固"。

大历年间,啖助、施士匄一辈人,不但不愿意受《五经正义》的牢笼,而且不肯为汉以前的传记所限制,他们只是读经。啖助精于《春秋》,和弟子赵匡、陆淳评议《三传》的得失,作《春秋集传》,说《左氏》不是《论语》里的左丘明,《左传》的材料是当时各国的史书。这虽则不过是西汉《太常博士》的老调,但在《左传杜注孔疏》正是大行的时候,不能不视为一个大议论。陆淳光大师说,更说杜预《春秋释例》不可信从,《左氏》是六国时人,《公羊》《谷梁》由于口授,错误更多。唐初尊传过于尊经的见解,到啖氏、赵氏、陆氏,才矫正过来了。韩退之送卢仝的诗说:"《春秋三传》束高阁,独抱遗经究始终。"这便是当时的新风气。其他像施士匄之《诗》,袁彝、韦彤、杜佑之《礼》,蔡广成之《易》,张蒙之《论语》,以及史征、成伯玙、李鼎祚,虽则各人取径不同,却一齐对《正义》掀起了反动的巨浪。这又是一件事,名之曰"尊经"。

韩退之在他的一篇有名的文章里说:"识古书之正伪,与虽正而不至焉者。"他的弟子李汉为他编辑文集,在序里也说:"《书》、《礼》剔其伪。"我们无法看到韩、李辨伪的全体,想来也只是一些主观的去取而已,但因为见识可靠,这样的主观便像胡贾识宝,老吏断狱,往往极为可贵。柳子厚的史识很高,他能进一步用客观的考究的方法,指摘伪书,像《论语》、《列子》、《文子》、《晏子春秋》、《亢仓子》、《鹖冠子》、《鬼谷子》之类。后来辨伪求真的风气,都是受了韩、柳的倡导。这又是一件事,名之曰:"辨伪"。

这三件事都是对于过去的反动,直接间接地发挥了王仲淹宗经之旨。

韩退之、李习之论性,刘梦得、柳子厚论天,对于宋代道学的影响

更大。韩退之和李习之的见解很不同,大抵韩氏只守住儒家之说,而李习之却出入异教。一是恢廓,一是融会。宋人很讥评李习之,其实李氏的议论比韩氏精到,宋人受李氏的启示也比韩氏多。《新唐书·韩愈传》说:“自晋迄唐,老佛显行,圣道不绝如带,诸儒天下正义,助为鬼神。愈独喟然引圣,争四海之惑。”他的理论根据全在孔子、孟子的书。他说:“斯道也,何道也?曰:斯吾所谓道也,非向所谓佛与老之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲。”这便是一个“道统”,后来宋儒便引据此说。他尊孟子,抑荀子、杨雄。但他的“性有三品”之说,上品便是孟子的性善,下品便是荀子的性恶,中品便是杨雄的善恶混,实是合三家为一,而又误解了孟子的学说。他又说:“今之言性者,杂佛、老而言之也。”韩氏的文章作成的年代虽不可考,而李习之作《复性书》的时候还只有二十九岁,容或在韩氏论性之前,韩氏这些话也许是为李氏而发的了。

李氏的《复性书》主旨在“灭情复性”。他说:“人之所以惑其性者,情也。情荀昏,性斯惑矣。情不作,性斯充矣。”又说:“情自性而生。情不自情,因性而情;性之自性,由情以明。”他视性是觉明,情是昏妄。性是本觉,情是不觉。复性便是由始觉而复归于本觉。佛家说:众生与物,皆有圆觉清净境界,而众生则为无明烦恼所蔽。李氏的性,便是佛所谓真如本觉,情便是无明不觉。佛家又说:“幻从诸觉生,幻灭觉圆满,觉心不动故。”李氏情由性生,灭情复性的理论,便是根据于此了。欧阳永叔却说《复性书》是《中庸》的一篇义疏,充分发挥了儒家的性论。李氏能融和,所以能精大。韩氏不杂,所以韩氏能非议李氏。后来的人握住李氏的把柄,而不能免于混杂,其实是不能对李氏加以讥评的。韩、李以后,皇甫持正、杜牧之也都有论性的文章,都由于韩、李的启导。对于王仲淹“一教”的宗旨,韩氏是一种反动,而李氏却光而大之。

和韩、李同时,柳子厚作了一篇《天论》。他说:“天地,大果苽也。元气,痈痔也。阴阳,大草木也。其乌能赏功而罚祸乎?功者自功,祸者自祸,欲望其赏罚者大谬,呼而怨,欲望其哀且仁者愈大谬矣。”他主

张天只是“自然”。刘梦得也做《天论》,说柳子厚只是牢骚。而刘氏的主张是“天与人交相胜”,不全以柳氏自然之说为然。其实柳氏的牢骚正像《史记·伯夷列传》的牢骚,不必是他的本意。但“自然”二字取之于《庄子》,与柳氏所辩论的天,刘氏所说的天原是两回事。刘氏说天乃进一步本之孟子义命之说,是柳氏有力的补充。远承钟会、刘劭,而开宋人论命之端。

有了韩、柳、刘的文章,宋代道学的根柢已立了。

三

宋朝是学术大明的一个时代。经过战国到西汉以后能使经世为己的学问复明于世,不能不说是唐学开导之功。宋初的学者,如欧阳永叔、孙明复之辈都放开注疏来专治经文。宋理学起于胡翼之、孙复明、石守道三先生,三先生都精于《易》、《礼》、《春秋》,都是涵泳经文,不出于章句诵说的。便是刘氏兄弟、苏氏父子说经,也都不囿于注疏。孙明复说:“专守王弼、韩康伯之说而求于《大易》,吾未见其能尽于《大易》也;专守《左氏》、《公羊》、《谷梁》、杜、何、范氏之说而求于《春秋》,吾未见其能尽于《春秋》也。专守毛苌、郑康成之说而求于《诗》,吾未见其能尽于《诗》也。专守孔氏之说而求于《书》,吾未见其能尽于《书》也。”这不单发扬唐学的精神,而且直接王仲淹的说法了。

三先生倡导于先,使理学蔚成风气的却是“五子”。《宋史》一篇《道学传》,便以周、二程、张、朱做中心。周茂叔的学问出于华士道陈希夷,又得力于寿涯和尚。程明道的学问独往独来,不立畛界,不用说不措意于孰佛孰儒,而且不为孟子所拘囿。得力在禅学,亦不有意为禅,只养成一团和气。只有张横渠、程伊川,一心张儒辟佛,自比孟子、韩氏。但张子固然不能不受异教的影响,即伊川也难免于当时师友讲论的渐染。朱晦庵直接程伊川,而他的学问是在出入佛老,反求六经,有宗主,而也能集大成。宋儒喜欢说“辟异端”,到后来儒家受禅宗的影响已经不必讳了,他们却越是要说辟佛。在他们一则是在尊儒,一则也怕后世的流弊,原有一番苦心。我们的估量只在乎平情,不可以

计较主宾,横生意见。总之,王仲淹以至李习之融通贯穿的见解,在宋代已经发展到足色了。

唐朝对于前代的反动与扩充,是宗经和一教两件事。留给宋朝的也是这两件事。唐朝在制度上是全盘因袭,在学术上却是改革创制融合启导。宋朝在制度上是大大地改革了一下,在学术上却因唐学的成就而格外地深入。便是那些经义新说之类,也多少是受了"唐学"的影响。我们要研究宋学,就必先从"唐学"始。

(本文是作者1944年在浙江大学的演讲,发表于《国文月刊》第五十四期,1947年4月)

论数词

高名凯　著

一、数目系统与数目字

数目是抽象的观念，然而却是人类生活中所不能缺少的。数目本来是代表数量范畴的符号，不属于纯粹的语法问题，但关于数目的系统及其由语法成分来表示的地方则是语法学所应当讨论的。数目的系统很多。有的语言是双数系统的，就是以"二"为单位的。比方说："三"就是二加一，"四"就是二加二，或二倍的二；"六"就是二加二加二，或三倍的二。有的语言是以四数为系统的。比方说："七"就是四加三，"八"就是四加四或二倍的四。有的语言是以五数为系统的。比方说："六"就是五加一，"十"就是二倍的五。有的语言是以十数为系统的。比方说："二十"就是二倍的十。有的语言是以二十为系统的。比方说：法语八十之称为 quatre-vingt（四倍二十），就是这种系统所留下的痕迹。[①] 然则中国语的数目属于哪一种系统呢？这是我们所要讨

① 关于数目系统，参阅 W. Spchmidt, *Die Sprachtamilien und Sprachenkreise der Erde*, II Teil, Die Zablsysteme, pp. 357 - 380.

论的。

现代中国语是以十为系统的,这是谁都知道的。中国语数目字的个十、百、千、万……都是以十的倍数来计算的。然而这是不是说中国语从来就是这一种系统呢?

我们不妨先从现在自一至十的数目字说起:

> "一",《说文》训为:"惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物。凡一之属皆从一。"
>
> "二",《说文》训为:"地之数也,从偶。凡二之属皆从二。"
>
> "三",《说文》训为:"天地人之道也,从三数。凡三之属皆从三。"
>
> "四",《说文》训为:"阴数也,象四分之形。凡四之属皆从四。"
>
> "五",《说文》训为:"五行也,从二,阴阳在天地间交午也。凡五之属皆从五。"
>
> "六",《说文》训为:"易之数阴变于六,正于八,从入从八。凡六之属皆从六。"
>
> "七",《说文》训为:"阳之正也,从一,微阴从中衰出也。凡七之属皆从七。"
>
> "八",《说文》训为:"别也,象分别相背之形。凡八之属皆从八。"
>
> "九",《说文》训为:"阳之变也,象其屈曲究尽之形。凡九之属皆从九。"
>
> "十",《说文》训为:"数之具也,一为东西,丨为南北,则四方中央备矣。凡十之属皆从十。"

汉代充满阴阳五行说的气味。许慎用阴阳五行理论来解释这些数目字,可以说是离题太远了。要知道,当我们的祖宗创造这些数目字的时候,他们并没有读过《老子》"一生二,二生三,三生万物"的哲

学理论,也并没有念过《易经》。他们创造字的方法很简单,有法子用象形会意就用象形会意,没有法子就用假借。而且这些字也只表示他们日常所用的数目的意思而已。并不是说,因为"九"字有屈曲究尽之形,它的意思就得是"阳之变也"。我们看古代这些数目字的写法,很可以看出这些数目字的一部分,可以说是完全象形或会意的字。

"一"字《说文》认为古文作"弌","二"字作"弍","三"字作"弎"。由于金文和甲骨文的比较,我们很可以同意钱大昕的说法,认为这些只是古文的奇字;其实甲骨金文的一、二、三很简单的是 -、=、≡,同时四字也是用四画的亖。郭沫若说:"数生于手,古文一二三四作 - = ≡ 亖,此手指之象形也。手指何以横书?曰请以手作数于无心之间,必先出右掌,倒其拇指为一,次指为二,中指为三,无名指为四,一拳为五,六则伸其拇指,轮次至小指,即以一掌为十。一、二、三、四均倒指,故横书也。中国以一掌为十,故金文十字作⧫(甲骨文作丨以不易作肥笔而省之),一竖而鼓其腹,亦掌之象形也。"[①]这种解释殊有想入非非之讥。一、二、三、四固可以指象之,但以指指物之一、二、三、四,亦可以 -、=、≡、亖象之,不必非说他是手指的形状不可。且如郭氏所言,倒拇指为一,次指为二,中指为三,无名指为四,一拳为五的办法,各指均成屈曲不直之状,如何能成为 -、=、≡、亖之形?十字之象掌形更说不通。金文较甲骨文为晚出,⧫字未始不是后来的变形,我们看最初的形状是丨,最后的形状是十,很可以断定⧫是隔乎二者之间的形状,绝不是本来的掌形。然而一、二、三、四数字之为象形或会意字,则在原则上,我们是非承认之不可。一画代表一,二画代表二,三画代表三,四画代表四,已经是会意,何必一定是用手指?其实一、二、三、四并非问题之所在,困难的是五、六、七、八、九、十。丁山云:"自五以下,非不可积画也,其事繁,其势不便。积画为☰,不若借X之为简易也。积画为䷀,不若借人之为简易也。七、八、九准是。故言我国数名 -、=、≡、亖皆有专文,X、人、十、八、⧫皆非本字,纵一为丨,丨之成基

---

① 《甲骨文字研究》上册,《释五十》。

于十进之通术。观数名成形之迹，亦可想见史前人类之进化矣。"[①]丁氏又以为：X之本义本来是收绳器，引申之为交午之午。六之本义为入，因为以音类的观点言之，入即内，内属"泥"母字，六属"来"母字，"泥""来"双声旁纽，古本一字。七之本义为切，说文："刌也"，实即"切"字；甲骨文作十、卜、十等形，即象刌物为二自中切断之形。九之本义为肘，甲骨文之乙、九、九、九、九、九等形，即象臂节形，臂节可屈可伸，故有纠屈意。[②] 因为不方便，太繁重，所以就依这些字的发音而用来代表数目。这种说法颇近事实。"万"本为虫名，而用以表数，证明同音假借的数目字并非不存在。但一定说这些字的原义是什么则不敢必，而"六"字也不见得是"入"。

二、十六系统之存在

丁山对于"八"字没有特别的解释。"八"，《说文》训为："别也。"我们再看《说文》从"八"的字，如"公，平分也"；"必，分极也"；"半，物中分也"。可以推想"八"的意思是"分半"。"分半"为什么是"八"呢？我疑心中国古代的数目系统曾经有过以十六为单位的。中国古书中有"寻常"两个字，各家注释都认为寻是八尺，常是十六尺。例如《国语·周语》："不过墨丈寻常之间。"韦昭注云："八尺为寻，倍寻为常。"《说文》："寻，绎理也；从工，从口，从又，从寸；工、口，乱也；又，寸，分理之；彡声；此与𨾋同意，度人之两臂为寻，八尺也。"《考工记》："殳长寻有四尺，酋矛常有四尺。"注云："八尺曰寻，倍寻为常。"《觐礼》："坛十有二寻。"注云："八尺为寻，十有二寻，则方九十六尺也。"《乡射礼》："乡侯上个五寻。"注云："八尺曰寻。"《诗·閟宫》："是寻是尺。"传云："八尺曰寻。"《左传》成公十二年："争寻常以尽其民。"杜谓："八尺曰寻，倍寻曰常。"又哀公十一年："人寻约。"杜云："八尺为寻。"《吕氏春秋·悔过篇》："穴深寻，则人之臂必不能极矣。"注云：

---

① 丁山，《数名古谊》。

② 见前注。九为肘之说始于马叙伦，而郭沫若亦多采丁说。

“八尺曰寻。”《史记·贾谊传》:“彼寻常之污渎兮。”《集解》应劭曰:“八尺曰寻,倍寻曰常。”《小尔雅》云:“广度四尺谓之仞,倍仞谓之寻。”《释名》:“八尺曰寻,倍寻曰常。孔子曰:‘禹声为律,身为度,布指知尺,舒肱知寻。’”注云:“丈六曰常,半常为寻。”诸家都认寻为八尺,独《史记·张仪传》:“探前趹后蹄间三寻腾者,不胜数。”《索隐》云:“七尺曰寻,言马走之疾,前后蹄间一掷而过三寻也。”《索隐》以七尺为寻,桂馥对此已经怀疑。[1] 朱骏声以为伸臂为八尺,曲臂则为七尺。[2] 然度量本来有一定的标准,不能忽而伸,忽而曲。《索隐》显然是错误。从这些古书的记载和诸家的注释中,我们可以看出在中国古代显然有以十六为单位的系统,“半常为寻”,也就是八。“寻常”两个字现在的意义是“平常”,是“寻常”引申出来的。八尺和十六尺的“寻常”必是当时很通行的。“八”是“分半”,这正是“十六”之半数。十六之数不但存在于古时,现在还可以找到他的痕迹。中国的衡量是以斤为单位的,斤却刚刚好是十六两。丁山氏又以为四字是后来“呬”字的本字。[3]《说文》:“呬,东夷谓息曰呬。”四从口象口形,或作四四者,兼口舌气象之也。然而《说文》以为四古文作𠔺。孙诒让认为𠔺不是古文,而是籀文。[4] 罗振玉认为是古文别字。[5] 其实这不是重要的问题。反正在篆文之先必有一个𠔺字表示数目字四字。𠔺字下面从八,上面之冂又被分为两半,是为半之半,盖十六之四分之一,《说文》所谓象四分之形者也。四分之一为四。现在福州语的数目,自一至十,独有二、六、十称“其”(两其、六其、十其),其他皆称“双”(三双、四双……)。二至六、六至十,其中所差正是四。这也是以十六为单位之遗迹,四盖十六之四分之一。甲骨文中一、二、三、四皆以横画之数表之,其他不然,其实也是值得注意的。这里分明也是以四为假落。大约在古代,中国还有以十六为单位的数目系统,这系统和十进的系统

---

① 桂馥,《说文解字义证》“寻”条。

② 朱骏声,《说文解字通训定声》“寻”条。

③ 见前注。郭沫若同此说,见《甲骨文字研究》,《释五十》。

④ 孙诒让,《名原》上,页一下。

⑤ 罗振玉,《增订殷虚书契考释》,《殷中》,页一下。

或许同时存在,或许被十进系统所代替,但他的痕迹却是找得到的,"四"字、"八"字就是此痕迹的例子。

三、十进系统

十进系统的存在更是明显的。"十"字甲骨文作"丨","丨"是"一"的纵写。"十"既是单位,就和"一"相同,他是"一个单位",但和"一"也有不同,因为十个一才等于一个十,因此就把横的"一"写成纵的,以求有别。"十"可以用纵"一"来表示,可知"十"是单位。其实这还可以由别的方面来证明。甲骨文中尚有[古文字][古文字][古文字](二十、三十、四十)。《说文》:"廿,二十并也。""卅,三十并也。"虽然存世《说文》并无𠦃,但《广韵》引《说文》用之,可知《说文》本来有此字,不过为后人所遗漏。"十"是单位,因此二倍之十,三倍之十,四倍之十都可以这样表现出来。除十之外,尚有百和千,也可以看出十进的痕迹。"百",《说文》训曰:"十十也,从一白,数十百为一贯相章也。"然而"一白"何以是"百",许慎却没有说明白。我们知道《说文》认为"百"的古文[古文字]是从"自"的。事实上在金文里有许多地方"百"字都是从"自"。《说文》又云:"白,此亦自也。"可知从一白的百字和"此亦自也"的"白"字是有密切的关系的。使我们注意的是甲骨文中的"百"字多数并没有上面的横画,而二百以上的数目往往是用合文的。例如:

(一)甲骨文:

"王田梌'往来[古文字]'[古文字]御。口口[古文字],口口,雉二。"(《殷虚书契前编》二卷卅叶四片)

"丙申卜贞[古文字]马左右中人[古文字],六月。"(《前》二卷卅一叶二片)

"[古文字]牛[古文字]"。(明义士《殷虚卜辞》一五一七片)

"癸丑卜㱿贞[古文字][古文字]。"(《前》七卷九叶二片)

"八日辛亥允戈伐人二千[古文字][古文字]六人。"(《后编》末片)

"[古文字]"。(明义士《殷虚卜辞》八三二片)

(二)金文:

"卿事赏小子[illegible]貝[illegible]。"(小子[illegible]殷)

"折首[illegible],执讯[illegible]"。(虢季子白盘)

"[illegible]又五十又九夫。"(小盂鼎)

在这些合文之中,作为百的成分者,并没有上面的一画,有二画的既然是二百,有三画的既然是三百,有四画的既然是四百……,可知有一画的"百"字其实已是合文,"白"字其实就是现在的"百"字,"白""百"发音相近,古代借"白"为"百"是不可否认的事实。现在的"百"是一个音缀的字,但在古代必是"一百"两个字的合文,念为两个音缀。一百至九百既是可以合文,可知古代的"百"也是以十进来计算的。"千"字也是如此。《说文》:"千,十百也,从十,从人。"但卜辞的"千"字却是从人从一。我们看二千以上在甲骨金文的写法,可以断定古时的"千"字已是一千的合文。例如:

(一)甲骨文:

"[illegible]"(《后编》最末一片)

"登人[illegible]乎伐(下缺)。"(《前》六卷[illegible]四叶二片)

"丁酉卜𣪘贞勿登人[illegible]。"(《铁云藏龟》二五八叶一片)

"丁酉[illegible]今春王口人[illegible]口口方。"(《一后下》一叶二片)

(二)金文:

"万[illegible]八十一人。"(小盂鼎)

"造国徒[illegible]"(齐侯镈钟)

大约"人"字在古代已经被借为"千"字,而加一画于人的"千"字已经是"一千"的合文。其余二千、三千……等照加。这也可以看出十进系统的痕迹。"万"本来是虫名,音借为数名。但只见于金文、甲骨

文之“万”并非数名。大约古代的数目仅及于千。后来除万之外,还有“亿”“兆”等,也都是依照十进的系统。十进系统在殷商时代早已成为中国数目的正统系统了,虽然十六系统的痕迹尚有其存在。

四、十二系统

十进系统之外尚有十二系统,古代干支的十二支即其痕迹。干支在商代特殊发达。商人以干支纪日,十日为一旬。商代帝王名字,除大乙(成汤)以前几位不是以干支为名外,都是以其所生的日子的“干”来做名字的。① 然而“干支”这个名称是后来有的。郭沫若说:“干支之称非古所有也。古人称十干为十日,十二支为十二辰。……周末有五行生胜之说出,日辰与五行相配,遂有母子之称。《淮南子·天文训》:‘数从甲子始,子母相求。’《史记·律书》称‘十母十二子’。由母子之义变而为干枝,《白虎通》:‘甲乙者干也,子丑者枝也。’由干枝省而为干支。王充《论横》‘甲乙有支干。’”②干支这名称虽不是商代所有的,但商人之用干支则是极普通的事。现在所发现的甲骨文中,差不多没有一片没有干支的字数的。郭沫若甚至认为卜辞是以干支纪日之最古者。后人之用干支纪年分明是效法商人之以干支纪日。

十干是以十为系统的,甲、乙、丙、丁…既称为“干”,在后人看来当然是以十进系统为基本的。但十二支的数目却给我们一个十二系统的遗迹。我们可以不讨论郭沫若所谓的十干的本来意义之是否对,也不必讨论十二支的来源是否西方的十二辰,但既把日子分为旬,既把辰列为十二,则当时必有十和十二两个系统却是无疑的。“八”字是“半”的意义,“六”字的古文也是从“八”。丁山以为“六”是“入”是靠不住的,因为在甲骨文中“六”和“入”两个字是大不相同的;入为ㅅ,而“六”则为亼,这里上面的一直明明是把下面分为两半。而金文中“六”之从“八”者亦复不少;证明当时人是把“六”看成系统的一半。月数

---

① 参阅陆懋德,《由甲骨文考见商代文化》,《清华学报》四卷二期页一三二一。

② 郭著《甲骨文字研究》下册,《释支干》页一上一下。

十二,也是值得注意的。大约十二系统的存在和月数大有关系,一年看到十二次月的圆缺,这是自然的现象;十二系统说不定就是最早的系统;在各语言中,十二系统的存在是很普通的情形。然而为着计算的不便,后来就为十进系统所代替了。虽然如此,它的痕迹仍有其存在。现存的欧洲语也是如此。英语是以十进为系统的,然而自十至二十之中,十三之后才是从——the 的,而“一打”也成为英语数目的普通单位。法语是十进的,但其 soisantedix(七十)则是六十单位(这与十二有关),quatre-vingt(八十)则是二十单位的痕迹。

五、序数

语法学家常常要讨论基数(cardinal number)和序数(ordinal number)的用法。欧洲语言序数都有特殊的形式,往往是语尾的变化。中国语基数和序数的分别是另外的情形。现在的口语,序数多半是在数目字加上“第”字来表示。“第”是“等第”,本来有的“序”意思。第一、第二、第三…其实是“第之次为一”“第之次为二”、“第之次为三”…的意思。在上古的文字中,这种用法并不存在。卜辞说月数只说“某月”,而不用“第几月”,例如:

“贞于宗,酒,卌小牢,九月”。(罗振玉《增订殷虚书契考释》殷下页九下)

“乙未,卜贞;翌日酒工,八月。”(仝上)

卜辞纪年也是如此:

“癸未,王卜贞:酒彤日自上甲至于多毓,衣,亡它,自[illegible],在四月,佳王二祀。”(《增订殷虚书契考释》殷下页十上)

“在口口,又二王[illegible],曰,大吉,佳王二祝”。(仝上)

“癸未,卜,在上□,贞:王旬[illegible],王廿司。”(仝上页三十三 上)

"癸未,卜,在上□,贞:王旬亾𡆥,在□月,王廿司。"(仝上)

"祀"、"司"都是"年"的意思。这里所谓的"八月"、"廿司"并不是"八个月"或"廿年之久",乃是"第八月"、"第廿年"的意思。然而却没有加"第"字或任何表示序数的语法成份。这种习惯一直到现在还是沿用着。我们很少说"民国第三十一年第二月",只说"民国三十一年二月"。到后来"第"字却加上了。最初用"第"的是"学而第一"之类的。这和"章句上"是同样的形式。以语词在句中的关系来说,"第"是被规定者,而"一"是规定者。哪一个"第"?"一的第"。现在口语,规定者差不多可都是在被规定者之前,然而在古代,却有不少地方被规定者反而在规定者之前。因为这种形式成了习惯,我们现在还是沿用着;又因为这本来并不是纯粹的序数语法成分,我们并不把他当做必要的用法。我们还可以说"他一,我二"去表示"他第一,我第二",同样的情形却是欧洲语法所不许的。

然而这并不是说中国语没有纯粹的序数。中国语的纯粹序数其实就是干支。干支的发明本来是用以纪日,后来又用以纪年、纪月、纪时。时、日、月、年都是时间的问题,而时候的特征则在于有顺序。干支是用来纪年、纪月、纪日、纪时的,并不是用来计算时日的多少。换言之,他的用处是在说明时日前后的顺序,所以他根本是个序数的性质。我们现在可以说第一、第二,然而却不能说第甲、第乙,这就是因为在甲、乙本身之内已经有了序数的性质,用不着,也不能再加上一个。也就是因为时间本质上是顺序,所以欧洲语中也有于记载时日之中把序数的语尾取消的情形。英语除每月的一、十一、二十一是用序数外,其余都已不用序数。法语则只有每月的初一用序数。然而欧洲语如果用序数的话,就在基数上加一语尾的变化,这则和中国语之另用一套数字完全不同了。

甲、乙、丙、丁…的来源不容易明白。郭沫若曾用考证的方法来追溯这些文字的本来意义,认为甲是鱼鳞,乙是鱼肠,丙是鱼尾,丁是鱼

睛等等。[1] 然而这只是字源学的探讨，还不能解决语源的问题，更不必讨论其确否。大约干支的创造是有意的创造，不是自然的发展。因为要纪日，就依十进系统和十二系统把别的系统或日常所用的其他文字来代表。所以，尽管依郭沫若之所云，认为十二支是起源于十二辰，是由西方输入的。[2] 但十二支的作用并不是纪十二辰，乃是利用这系统而拿来纪日的。要之，十二系统在中国古代曾经存在过，不论其是否受西方的影响，而且成为中国语的序数系统。

中国语的序数，除了用干支及用第…的形式外，近世的文言文尚用"次"去表示第二，而口语尚用"头"去表示第一。近人称"次男"、"次女"，就是第二个男孩、第二个女孩的意思。明陈继儒《太平清话》："昔在武川镇生汝兄弟，大者属鼠，次者属兔，汝身属蛇。"这"次者"就是第二的意思。不过，在古代，"次"字却没有这样用法的。"次"本来有"次第"的意思，是从"位次"的意思引申出来的。古代的"次"字往往是用以表示"居次"，《三传》一百多个的"次"中只有十个左右是表示次第的，其余完全是表示"居次"或"旅次"。例如："遂次于泗上"（《左传》襄公十九年），"公次于郎上以待之"（《左传》闵公一年），"公次于阳州"（《谷梁传》昭公二十六年），由"居次"引申出"位次"的意思，于是有"大史祭之日执书以次位常"（《周礼》春官），再由此而引申为"次第"。例如：

"太上有立德，其次有立功，其次有立名。"（《左传》襄公二十四年）

"唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。"（《左传》昭公二十年）

"印氏其次也"。（《左传》襄公二十七年）

"萧何第一，曹参次之。"（《史记·萧相国世家》）

"阿育王出世，欲破八塔作八万四千塔，破七塔已，次欲

① 见前注，页八上—九上。

② 同上，《余论》。

破此塔。”(《佛国记》)

不过,这“次第”的意思,只能译成英语的 next,并没有 second 的意思。“次”字之有纯粹“第二”(second)的意思乃是晚期文言文的用法。

“头”本“人首”的意思。由此而引申“头领”的意思。“头领”是一群人中之第一个,由此再引申为“第一”之意。这是易于明白的,不用细论。口语用“头”为序数“第一”的例子,有:

“我的儿子就是头一个可恶。”(《少奶奶的扇子》第一幕)

“头一样东西到他的眼睛里是那个‘大王八’。”(《二马》第二五八页)

六、基数

中国语的基数,在语音的探讨上,可以证明其为汉藏语系的本来系统。藏文的数目字和中国语极为接近。请比较之于下:

北京	上海	广州	福州	藏文[①]
i	ɩʔ	jat	ɛik	xc̀ig
ð	ni	i	nɛi	xnyis
san	sɛ	sam	saŋ	xsum. sum
sɿ	sɿ	si	sɛ'	bżl
u	ŋ	ŋ	ŋcu	lǹa
liu	luʔ	luk	lΦyk	drug
ts‘i	tʃ‘əʔ	tɕ‘ɛt	tɕ‘ɛik	bdun
pa	pa	pat	pɛik	brgyad

tsiu tsiu kau kau dgu

ʂʅ səʔ sɛp sɛik bɛ̀u

这些数目字实在是同一来源的。就是在其他汉藏语中,有的数目字虽不容易找出语音学的同源的根据,但有的数目字还给我们留下一些痕迹。例如安南语,除了借用中国语的一套自一至十的系统,近于中国的唐音外,尚有一套本地的数目字:

汉越:nhât nhi tam tu ngu luk that bat kun thâp

越语:môt hai ba bôn nân sau bây tam chia maai

这里头的"五"和"九"在声母上和汉语相类,其他如"一""三""七"等则在韵母上与汉语相似。泰语之"七"为 tset,"八"为 pet,"十"为? ip,这又与汉语相类。我们可以说在语言的立场上说,中国语的基数是从原始汉藏语遗留下来的。

不过就在中国语系中,有的方言,除了这共同的一套外,尚有一两特殊的说法。例如福州语除了 ɛik(一)nɛi(二)之外还有说 siɔk(一),laŋ(二)的。siɔk 音近于"蜀"。《方言》:"一,蜀也,南楚谓之蜀。"《广雅》:"蜀,弌也。"《尔雅·释山》:"独者,蜀。"郭璞注:"蜀亦孤独。""独"是从蜀的字,现在我们所谓的"单独"大约就是《方言》所谓的"蜀",当初南楚方言用为"一",是从"独一"的意义转过去的。福建古闽之地,近于南楚,古代说不定是属于同一方言领域之中。福州语之 siɔk 就是古代的"蜀"。至于 laŋ 则是北方所说的"两"。其实不但是北方,在吴语方言中亦有其存在。用"两"去代替"二"是中国语各方言的普遍现象。

七、表数格之语法成分

欧洲语往往有一种语法成分去表示名词、代名词、形容词和动词的数目。于是,就有所谓单数格和多数格的分别。中国语在这一方面也有相同之处,但只在于代名词和名词方面,中国语的形容词和动词并没有任何数格的分野。

上章已经说过代名词的多数格语尾及双数格语尾的来源及其用法。其实这两种数格语尾也存在于名词。例如：

(一)多数格

"不过干苦工的人们——"(《骆驼祥子》第十六页)

"妇女和小孩儿们的注视他，使他大不自在了。"(仝上三十二页)

"侦探们开始忙着调查与逮捕。"(仝上一四五页)

"亲戚朋友们都张罗着给他再说个家室。"(《二马》第三〇页)

"传教的人们在中国不是光吃饭拿钱不作事。"(仝上第三三页)

(二)双数格

"连你们爷俩的花销恐怕也赚不出来……"(《二马》一一七页)

"你们夫妻俩作弄我。"(《好儿子》剧本)

"他们是爷儿俩，父亲还是'基督徒'。看上帝的面子，你得——"(《二马》二第三页)

不过在名词方面，多数格和双数格并不是到处都可以用的，只能当名词是表人的时候才可以用。我们可以说"姑娘们"，但却不能说"笔们"；我们可以说"夫妻俩"，但却不能说"表俩"(但记帐式的说法可以说"表俩"，意即"表两个"，然而这并不是双数格。)"们"本是从带有"人"的意义的语词变来的，所以还只限用于表示"人"的地方。"俩"是从带有"一体"、"一双"的意义的语词来的，同时又受了"们"的类推影响，所以只限于表示"人"而有"一双"、"一对"的意义的地方。这又是中国语法和印欧语法不同的一个地方。

表名词之多数，尚有一个办法，即用重复语。这在古文和口语都

是一样的。例如：

"伊牧师也忙得不了，天天抱着本小字典念中国书，……"（《二马》第二七一页）

"老马始终忘不了回国，回到人人可以赏识踏雪寻梅和烟雨归舟的地方去！"（《二马》第二七四—五页）

"可是，奇怪，处处是有秩序的。"（《二马》第二八一页）

"帝为潘起神仙永寿玉殿，凿为莲花贴地上，令潘妃行，曰：'步步生莲花。'"（《小名录》）

"同游百花林，朱朱兼白白。"（韩愈诗）

不过，这只能用于单音缀的语词，复音缀的语词则不能用。我们不能说"蚂蚁蚂蚁"去表示多数的蚂蚁。

关于数目字的用法，中国语尚有其特点，即数目字之后多半都加上一种范围名词的语词，这要另文讨论。

引自：《国文月刊》第四十七期

政治多元主义下的宪法困境及其挽救

——施米特的《宪法的守护者》

刘 锋 著

在近年关于施米特的研究和论争中,可以发现一个颇为有趣的现象:对施米特的关注经常来自左派阵营。有一本题为《施米特的挑战》(*The Challenge of Carl Schmitt*)的论文集,里面的所有撰稿人都从左派立场出发探讨施米特的思想,尤其着眼于他对自由民主制度的解析和批判。主编穆福(Chantel Mouffe)在前言中说,虽然施米特有不可原宥的道德污点,但是,如果仅仅因为他曾经支持希特勒就将他的著作弃置一旁,我们便失去了许多可资重审和反思自由民主制度的真知灼见。实际上,即便出于加强自由民主制度的目的,也不能忽视施米特的思想。[1] 穆福在同书的一篇论文《施米特和自由民主制度的悖论》中还引述了罗尔斯(John Rawls)的观点:魏玛宪政崩溃的部分原因在于,一批德国精英不再相信议会民主制的可行性。这就促使人们认识到,若欲维护正义的、良序的宪政民主,必须对它作出令人信服的充分论证。[2] 就施米特而言,罗尔斯的观点或许在某个限度内是有道理的:议会民主制的实际运行导致了多元主义的分裂局面,从而危及共和国

---

① Chantal Mouff ed. ,*The Challenge of Carl Schmitt*(London:Verso,1999),p. 1.

② Chantal Mouff ed. ,*The Challenge of Carl Schmitt*,p. 39.

的政治存在。不过，我们必须看到，施米特在魏玛共和时期撰写的大量著作都有维护宪法的明确意图，力图将魏玛宪政从多元主义的分裂局面中解救出来。毋庸置疑，施米特对自由主义作了釜底抽薪的批判，但这种批判却透露出施米特对自由民主制度的深邃洞察，因而从消极的方面构成了反思自由民主制度的重要契机。

施米特在魏玛共和时期写下了《论专政》(1921)、《政治的神学》(1922)、《当今议会制的思想史状况》(1923)、《罗马天主教与政治形式》(1923)、《政治的概念》(1927,1932)、《宪法学说》(1928)等脍炙人口的名著，这些论著大都具有思想史的广阔视野，其中透出的博学、睿智和深度每令研究者惊叹不已。除此而外，还有三种论著被归入实际政治的范畴:《〈魏玛宪法〉第四十八条规定的民国总统专政权》(1924)、《宪法的守护者》(1931)和《合法性与正当性》(1932)。[1] 本文拟对《宪法的守护者》略作评介，以便为阅读本书提供一个适当的语境。不过，需要指出的是，本书预设了施米特此前提出的许多重要概念，例如宪法、非常状态、政治、主权、专政等等。因此，在阅读本书时，就有必要将它置于施米特思想的整体脉络中予以定位。在这里，首当其冲的问题就是，在施米特的心目中，究竟何谓宪法。

按照通常的理解，宪法是一个国家的根本法，即所谓的“万法之法”。宪法形成一个根本的、终极的规范系统，一切其他法律都有赖于这一系统，并由此而获得其效力。这一宪法概念主要偏重于规范层面，基于其上的国家是一个法秩序(Rechtsordnung)。但是，如果抛开规范主义的思路，从政治层面上考虑宪法，就会产生一个完全不同的宪法概念，这正是施米特在《宪法学说》(*Verfassungslehre*)中所欲达成的一个主要论旨。施米特着眼于宪政秩序的前宪法要素，即政治要素。并非宪法确立了政治统一体，相反，政治统一体先于宪法而存在:宪法是政治统一体对自身的存在类型和形式作出的根本决断。施米特在《宪法学说》的开篇刻意区分了两个概念:宪法

① John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 141.

(Verfassung)和宪法律(Verfassungsgesetz)。宪法是凭藉制宪权行为产生出来的,“制宪行为本身并不包含任何个别规范,而是通过一次性决断、针对政治统一体的特殊存在形式规定了它的整体结构。这种行为建构了政治统一体的形式和类型,其中已然预设了政治统一体的存在。”①因此,宪法的实质并不在于其规范性,而在于其政治性,作为一种根本政治决断,它仅仅涉及政治统一体的存在类型和形式。②另一方面,宪法律则是一批具体的宪法法规,其有效性完全依赖于作为根本政治决断的宪法:“宪法律必须依赖于宪法才有效力,必须以宪法为其先决条件。一切作为规范性规定而存在的法律,包括宪法律在内,都需要有一个先于它们的政治决断,这样才能获得其最终效力”。③ 相对于宪法而言,宪法律是派生的、次要的,仅仅具有形式上和技术上的有效性,其正当性根据并不在于自身,而在于作为根本政治决断的宪法。

宪法与宪法律的区分显明了施米特的一个重要思想:尽管我们可以将宪法视为“根本法”(lex fundamentalis),但并非写入宪法文本的全部内容都毫无分别地同样根本,否则宪法就包含着一个自我推翻、自我否定的因素。例如,如果认为《魏玛宪法》第一条(德意志为共和政体)与第七十六条(宪法可经国会三分之二的多数予以修改)同样根本,那就意味着,可以通过一项宪法修正案将德意志民国④由共和政体改为比如说君主政体。在这种情况下,这两个宪法条款甚至谈不上同样根本了,真正具有根本性的倒是第七十六条了,这样就会导致与《魏玛宪法》的本旨完全相悖的荒谬结论。事实上,如果按照第七十六

---

① 施米特:《宪法学说》,刘锋译,上海人民出版社2005年版,第26页。

② 例如,在1919年8月颁布的《魏玛宪法》中,真正的宪法内容仅仅包含如下几项:1.民主制;2.共和政体;3.联邦制国家;4.议会代议制;5.国民法治国。“由此,《魏玛宪法》中的德意志民国就具备了如下特征:它是一个立宪民主制国家;也就是说,它是一个采取民主共和国的政治形式的国民法治国,具备联邦国家的结构。”这些根本政治决断构成了《魏玛宪法》的宪法实质。参见《宪法学说》,第28页。

③ 施米特:《宪法学说》,第27页。

④ 关于德意志民国(das Deutsche Reich)的译名,参见刘小枫为《宪法学说》中译本撰写的前言。

条的程序来修改第一条,那就不是修改宪法,而是推翻宪法,相当于对政治统一体的存在形式和类型重新作出了政治决断。因此,宪法修改从定义上就是自相矛盾的,其真正含义实际上是指宪法律修改而言,并不涉及根本政治决断。这样,我们就可以理解,施米特为何对广泛流行的形式主义宪法概念满腹狐疑,因为这个概念将宪法分解成一系列宪法律,并赋予它们种种外在标记(例如成文宪法、繁难的修改程序等)。在这种相对化的形式主义视野下,宪法完全失去了其作为根本政治决断的"根本法"性质。

既然宪法的意义不在于其规范性,而在于其政治性,那就首须明瞭,在施米特的心目中究竟何谓政治。这个问题的尖锐性在于,在现实政治生活中,政治经常已经荡然无存了。有鉴于此,政治就必须与对政治的否定联系起来加以考虑。施米特在不少著作中论述了现代政治的危机征象。在出版于 1919 年的《政治的浪漫派》(*Politische Romantik*)中,施米特指出,浪漫派将一切都变成了触发浪漫想象的机缘(occasio),他们缺乏严肃的道德意识和责任担当,回避实实在在的决断和行动,仅在单纯的哲学层面上虚构一个"更高的第三者",然后通过喋喋不休的话语增生想象性地解决现实的矛盾。在这里,关键的问题并不在于审美本身,而在于审美的无度扩张。尽管浪漫派通常并不缺乏政治激情、立场和承诺,但他们对自我的崇拜使他们昧于现实政治的实质意义,将审美逻辑伸展到非此即彼的重大决断领域。《政治的浪漫派》已经隐约透露出施米特对议会民主制的批评,而这一意图在出版于 1923 年的《当今议会制的思想史状况》(*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*)中更为明确地表露出来。施米特认为,议会民主制根本不是民主制,因为民主制意味着人民的自我统治,即人民与其自身的同一性(Identität mit sich selbst),而议会民主制不过是将民主制与自由主义混合起来,形成一种以自由讨论为基础的体制。在这里,不难发现议会民主制与政治浪漫派的内在关联:"在德国人的思想中,按浪漫派的无休止交谈(ewiges Gespräch)的概念更

易于理解无休止的讨论(ewige Diskussion)。"①议会不过是各种特殊的社会和经济利益的代理机关,其常态运行机制是谈判和妥协,在这个过程中形成的集体决定不是真正民主制下的国民"公意"(volonté générale),而是议会外讨价还价的结果。真正的民主制乃基于国民的同质性和同类性之上,而议会民主制则将国民分解成一些特殊的部分,并以议会为中介,调解这些特殊部分之间的冲突和竞争,达成有如"更高的第三者"那样的妥协。因此,如同政治的浪漫派一样,议会民主制亦从根本上取消了政治。

通过以上的描述,我们可以约略知道,在施米特的心目中,政治不是什么。如果说议会民主制从根本上否定了政治,那么在什么意义上是如此?换句话说,什么是政治的本质规定?出版于 1927 年的《政治的概念》(*Der Begriff des Politischen*)就要回答这个问题。施米特在这本书的开篇提出了一个著名的命题:"国家的概念以政治的概念为先决条件"。这个命题隐含着这样一层意义:尽管国家与政治密不可分,但两者却不是相互等同的,政治是比国家更加基要的概念。在现代,由于国家与社会的相互渗透,"那些一直属于国家事务的东西随之变成社会事务,反之,那些纯粹属于社会事务的东西则变成了国家事务",在这种情势下,将政治与国家简单等同起来,就显得尤其荒谬。②因此,施米特在《政治的概念》中并不是要界定国家,而是要界定政治,而界定政治的关键就是要确立政治的标准。类似的标准可以在人类思想和行动的其他领域中发现,例如,道德领域的标准是善与恶,审美领域的标准是美与丑,经济领域的标准是利与害。政治领域也有一个属于自身的标准,一个不依赖于其他领域的独立标准。正是在这里,施米特提出了一个核心思想:政治的标准是划分敌友。需要明确的一点是,施米特所说的敌人不是仇敌(inimicus),而是公敌(hostis)。敌人的内涵必须从政治上予以把握:"政治敌人不一定非要在道德方面

---

① 施米特:《当今议会制的思想史状况》,载施米特文集第二卷《政治的浪漫派》,冯克利译,上海人民出版社 2004 年版,第 187 页。

② 施米特:《政治的概念》,载施米特文集第一卷《政治的概念》,刘宗坤等译,上海人民出版社 2003 年版,第 130 页。

是邪恶的，或在审美方面是丑陋的；他也不一定非要以经济竞争者的面目出现，甚至与政治敌人拥有商业往来会更加有利。"[①]但是，政治敌人之成其为政治敌人，就在于敌人是"自我"得以界定的边际条件，敌友在生存论上的差异确立了自我的身份认同，或者说，敌人是作为自我的他者而出场的。进而言之，敌友之间永远处于潜在的冲突中，一个政治共同体的存在本身就对其他政治共同体构成威胁，有鉴于此，冲突乃属于政治的本质规定。这样，我们便可以看到，每个政治共同体都要通过与之相对峙的其他政治共同体而获得自我界定，并由此而确立其认同基础，用迈尔(Heinrich Meier)的话来说，"敌人在我们面前显得是我们的认同的保证人。当我们找寻自身，他就与我们相遇"。[②] 在极端的情形下，政治共同体的冲突潜势会转化为公开冲突甚至战争，这种对他性存在的否定有时是无可规避的，因为"只要敌人这个概念仍然有效，战争便具有现实的可能性"。[③]

敌友区分对其他次级概念造成了一系列逻辑后果，在此仅以施米特对平等的论述为例，即可略见一斑。施米特在《宪法学说》中讨论了不同类型的平等，其中流行最广的就是人人平等的理念。这种平等并

---

① 施米特：《政治的概念》，载施米特文集第一卷《政治的概念》，刘宗坤等译，第139页。

② 迈尔：《古今之争中的核心问题——施米特的学说与施特劳斯的论题》，林国基等译，华夏出版社2004年版，第51页。

③ 施米特：《政治的概念》，载施米特文集第一卷《政治的概念》，刘宗坤等译，第139页。不过，施米特对政治的界定似乎也有矛盾之处。列奥·施特劳斯在《施米特〈政治的概念〉评注》中指出，施米特在《政治的概念》中试图确立政治相对于其他文化领域的自主性，仿佛政治是与道德、审美、经济平行并立的一个领域。但是，如果像这样理解政治，那就无异于堕入了施米特力图回避的自由主义陷阱，因为人们会由此而产生这样一个印象："在自由主义让人们认识到审美、道德、科学、经济等领域的自主性之后，现在对施米特来说，则要寻求让人们认识到政治的自主性，尽管这与自由主义相反，但却是自由主义之渴望自主性的延续。"(施特劳斯：《施米特〈政治的概念〉评注》，载《施米特：政治的剩余价值》，上海人民出版社2002年版，第216页。)列奥·施特劳斯想要告诉我们的是，将政治视为与其他文化领域平行的自主领域，这是施米特思想的一个矛盾之处，施米特是用自由主义来反对自由主义。施米特本人也意识到这一点，他在《政治的概念》后来的版本中使用了政治强度的概念：任何冲突一旦达到了敌友群分的强度，它就是政治的。据此看来，政治不是相对于道德、经济和审美的一个自主领域，而是一个根本领域。

不考虑政治、经济、法律、宗教、民族等区分，而是立足于普遍人性的基础之上。施米特认为，这种普遍的人类平等属于自由主义的范畴，而与政治无涉，因为它“既不能为一个国家奠定基础，也不能为一种政体，一种政府形式奠定基础”。[①] 另一方面，民主制的平等则是一个政治概念，它必然包含着一个相反的关联概念，即不平等。从政治的视角来看，没有不平等，就不会有平等，平等是相对于不平等而确立起来的。在这里，根本不存在人人平等的问题，如果硬要说存在着一种普遍的平等，那也只能是全体国民的普遍平等。“国民”概念已经隐含着一种区分，与之相反的关联概念是“非国民”、“外国人”、“外邦人”等，没有哪个政治统一体会授予非国民以国民的平等政治权利。因此，民主制的平等作为一个政治范畴，乃是指全体国民的平等而言，其指涉范围仅限于内部，而排除了外部。我们可以看到，这种平等与不平等、国民与非国民、内部与外部的区分是敌友区分的逻辑后果，凸显了政治的冲突潜势。民主制的平等乃是实质性平等，立足于国族的同质性和同类性之上。离开了这种实质性平等，其他形式的平等，例如法律上的平等、平等的选举权、平等的投票权、普遍的服役义务、担任公职的平等机会，就无异于虚幻的空中楼阁。施米特的这番论述进一步昭示出自由主义平等理念的非政治性，因为这一理念恰恰取消了政治。

从政治的观点出发，我们就可以更好地理解，为什么施米特说宪法是一个政治统一体对自身的存在类型和形式作出的总体决断。政治统一体是封闭的，具有所谓的“不可穿透性”（Undurchdringlichkeit）。没有哪个政治统一体能够代替另一个政治统一体制定宪法，制宪权主体——不管是君主，还是人民——只能来自政治统一体内部。正因为如此，施米特反复强调各种国际法或国际法协议不能构成实定宪法的内容。维护宪法，实际上是维护一个政治统一体的存在形式。可以设想，如果一国内部发生了革命，就会对现行宪法构成威胁。在这种情况下，就存在着两种可能性：或者革命被遏制下去，从而维护了既定宪法，或者革命成功，从而用一部新宪法取代了旧宪法。不管属

---

① 施米特：《宪法学说》，第242页。

于哪种情况，政治统一体的存在都是确然无疑的，即便发生了宪法更替，那也仅仅及于政治统一体的存在形式，而不及于政治统一体的存在本身，因为新宪法的设立仍然预设了政治统一体的存在。这一点进一步突现了宪法的政治意义，而非规范意义。

宪法预设了政治统一体的先行存在，体现出政治统一体对其存在类型和形式的自主选择。不言而喻，政治统一体的当务之急就是维护自身的政治存在，维护一切涉及政治存在的价值和理念，或者用斯宾诺莎的话来说，in suo esse perservare（维护自己的存在）。[①] 然而，在近代国民法治国[②]的体制下，这个问题却变得越来越模糊。在许多人眼里，法治国似乎主要以维护个人自由为旨归。施米特在《宪法学说》中讨论了近代法治国的两个法治国要素：分配原则（Verteilungsprinzip）和组织原则（Organisationsprinzip）。分配原则旨在维护先于国家而存在的一系列自由权利，其根本要义是，个人自由原则上不受限制，相反，国家干预个人自由的权力原则上要受到限制。为了实行此一分配原则，就必须有相应的组织原则，即必须对诸项国家权力进行区分，实行立法权、行政权和司法权的分立，以便它们能够相互监督、相互拘束。分配原则和组织原则构成了近代宪法的法治国要素的主要内容，[③]当然也就符合市民阶层的自由理念，但是，基本权利乃是个人面对国家时享有的自然权利，既然它先于国家而为个体所自然拥有，它就是一切个体共享的一种普遍权利，而不问个体所属的民族、国家、宗教、团体为何。在这种情况下，如果认为国家的存在理由就是保护个人的基本权利不受侵害（通过权力分立的组织手段），那就从根本上误解了国家的性质。事实上，近代法治国不仅包含法治国要素，而且还

---

① 施米特：《宪法学说》，第 27 页。

② 关于 der bürgerliche Rechtsstaat，陈新民在《德国公法学基础理论》（上册）中认为："德语 bürgerlich 可翻译为'市民的'，或概称为'国民的'或'人民的'。但如果径直翻译成市民法治国，显然只局限居住于城市的人民，不免过于狭隘。以后者而言，反较普遍与正确。例如民法的德文即是 Bürgerliches Gesetzbuch。因此，国民法治国亦可译为人民法治国，或是干脆以此法治国所标榜的自由主义，称之为自由主义法治国。"参见该书，山东人民出版社 2001 年版，第 112 页。

③ 施米特：《宪法学说》，第 139 页。

包含政治要素,离开了政治要素,法治国就不成其为一个政治统一体了。在这个脉络下,施米特论述了两项政治原则:同一性(Identität)和代表(Repräsentation)。同一性与民主制有着密切的关联,它意味着统治者与被统治者、治理者与被治理者没有本质的区分,绝对的同一性就是绝对的民主制。不过,在大多数情况下,绝对的同一性只是一种理想,几乎没有哪个国家能够单凭同一性原则而组织起来。除同一性原则而外,国家还必须实行另外一项原则,即代表原则。这里所谓的代表并非私法意义上的代理(Vertretung),其对象是整个政治统一体,而不是政治统一体的任何个别部分或片段。代表具有存在的意涵,它意味着在公共层面上对整个政治统一体的人格体现。绝对的代表制就是绝对的君主制(朕即国家),不过,即便在民主制的条件下,也必然存在着代表因素,同一性和代表是两项相反相成的原则。如果说君主制是以君主作为政治统一体的代表的话,那么,民主制就是以每个选民和拥有投票权的公民作为政治统一体的代表。总而言之,近代法治国宪法必然同时包含两个要素:法治国要素(分配原则和组织原则)和政治要素(同一性原则和代表原则)。在这个意义上,法治国宪法只能是混合宪法。

如前所述,在民主制的条件下,每个公民理论上都是政治统一体的代表。不过,近代自由主义政制的一个后果就是,公民日益丧失了自己的代表身份,尤其是随着秘密个别表决程序的引入,公民恰恰在需要针对政治统一体作出重大决断的关头变成了私人。如果以为代议制下的议员是政治统一体的代表,那也不过是天真的向壁虚构和一厢情愿,因为在近代自由主义政治体制下,议员早已不复为全体人民的代表(Repräsentant)了,而是偶然的私人利益的代理(Vertreter)。但是,政治统一体必须维护自身的政治存在,在遇到内部骚乱和外部入侵的非常时刻,必须有一个实体能够代表整个政治统一体做出非此即彼的重大决断。这样,就根本不可能回避霍布斯那个咄咄逼人的严峻问题:谁来决断?(Quis judicabit?)

决断权根本上是一种主权,其性质和内涵可经由神学概念予以把

握。在施米特看来,近代国家的一切重要概念都是世俗化的神学概念。[①] 这一类比思路固然受施米特本人的天主教背景影响,不过,强调政治与神学的平行性,其旨趣并不在于神学,而在于政治。施米特并非传统意义上的信教者,他与天主教会及其神学传统的关系主要是以政治为中介的。[②] 施米特在《政治的神学》(*Politische Theologie*)中详细描述了政治与神学的这种平行或模拟关系:全能的上帝变成了全能的立法者,神学中的奇迹变成了法理学中的非常状态。[③] 这种类比为施米特提供了观察政治的一个视角,突现了政治的一个基要问题:主权。在近代欧洲,随着大众民主政治的兴起,主权概念早已被弄得模糊不清了。但是,主权问题并没有从政治场域中消失,每当国家面临生死存亡的威胁时,这个问题就格外清晰地彰显出来。如此看来,主权概念必须在非常状态的视点下予以界定,这就是施米特在《政治的神学》开篇的那个著名论断的含义:主权就是决定非常状态。[④] 与施米特同时或稍前的一些法学家刻意淡化、消解或排除主权问题,例如凯尔森等实证主义者将国家视为一个封闭的、客观的法规系统和秩序,于是,主权作为一种无根据的决断,就不过是法律之外的政治或心理现实,根本不属于法学的对象领域。[⑤] 实际上,如果从国家的常态运行来看,国家的一切活动似乎都可按法律的规范程序予以实施,但即便如此,

---

① 这是一个很有争议的思路。列奥·施特劳斯在另一个语境中对类似的平行逻辑提出了质疑。在《现代性的三次浪潮》中,列奥·施特劳斯描述了一种相当通行的想法,现代性是世俗化的圣经信仰,彼岸的圣经信仰已经彻底此岸化了。不过,列奥·施特劳斯指出,这个界定根本无法告诉我们,世俗化中究竟保留了何种成分。参见施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,载贺照田主编:《西方现代性的曲折和展开》(学术思想评论第六辑),吉林人民出版社 2002 年版,第 87 页。

② 参见 Gopal Balakrischnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (London: Verso, 2000),第 43 页。

③ 施米特:《政治的神学:主权学说四论》,载施米特文集第一卷《政治的概念》,刘宗坤译,上海人民出版社 2003 年版,第 31 页。

④ 施米特:《政治的神学:主权学说四论》,载施米特文集第一卷《政治的概念》,刘宗坤译,第 6 页。

⑤ 关于凯尔森的法学理论以及施米特对凯尔森的批评,参见 Chris Thornhill, *Political Theory in Modern Germany: An Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2000),第 62 页及以下诸页。

也不能回避一个问题:每当出现法律解释上的疑义、隙缝和争端时,谁有权做出裁断。更何况国家一旦处于生死存亡的危急关头,就必须采取一切手段——哪怕是超逾法律常规的手段——来维护自身的存在。如果说主权在常态下通常是隐而不彰的,它在非常情况下就成为一个不可避免的突出问题。因此,只有以非常情况为参照点,将主权当作一个极限概念(Grenzbegriff)来考虑,才能理解其实质内涵。[①]

鉴于主权是与非常状态联系在一起的,对它的行使就必然超越、甚至打破既定的法律秩序,但看似悖论的是,打破既定法律秩序的目的恰恰是要恢复既定法律秩序。施米特在《论专政》(*Die Diktatur*)中将古罗马的专政制度视为模范:每当国家处于危急状态时,元老院就请求执政官任命一位专政官以采取临时专政措施,并授予他在专政期间不受限制的权力。这种权力的行使通常有一个固定期限,一旦指定的任务完成,即告终止。施米特将这种旨在恢复既定秩序的专政称为委托专政(kommissarische Diktatur),不同于旨在确立一个新秩序的主权专政(souveräne Diktatur)。[②] 如同施米特的许多著作一样,《论专政》看似思想史论著,其实是针对魏玛共和国的冲突现实有感而发,施米特在撰写这部著作时念兹在兹的是《魏玛宪法》第四十八条关于总统专政权的规定。[③]在魏玛共和初期,艾伯特总统经常动用这个条款来处置紧急事务(例如平息右翼和共产党叛乱、解决经济危机,等等)。按照《魏玛宪法》第四十一条,总统由全体德国人民直选产生。这意味着,第四十八条的专政权乃由人民授予总统,因而属于委托专政的范畴。总统在行使此项权力时可以临时中止涉及基本权利的若干宪法

---

① 对施米特的主权和决断思想的评论,参见洛维特:《施米特的政治决断论》,冯克利译,载刘小枫选编:《施米特与政治法学》,上海三联书店2002版,第27—76页。

② Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 1994, S. 1 – 6.

③ 施米特在1924年写了《〈魏玛宪法〉第四十八条规定的民国总统专政权》一文,并且将其作为附录收入《论专政》后来的版本中。这篇文章论述了设立此种制度的宗旨:即保护国家和宪法免于在"合法性"(Legalität)中毁灭。将这篇文章与《论专政》合观,可以清楚地看出施米特在《论专政》中真正关心的是什么问题。

条款,[①]这一行动突现了自由与权威的张力。一般人仅仅看到《魏玛宪法》的自由主义外壳,仿佛立宪的根本宗旨就是要保护公民的基本自由不受公权力的侵犯。这一思路显然承袭了对国民法治国的意义的传统解释。但是,施米特强调的是,国民法治国首先是国家,而只要存在国家,就不能回避主权、专政、权威等问题。《魏玛宪法》作出总统专政权的规定,这一事实本身就使那种仅从自由主义和市民社会的角度解释宪法的企图显得十分可疑。关于总统专政权是不是单纯的委托专政,这个问题在研究施米特的学者中间引起了很大的争议,在此暂不涉及。不过,有一点可以肯定,施米特是在非常状态的视点下讨论总统专政权的。这意味着,总统专政权与市民社会的自由理念并非势不两立,如果国家的存在岌岌可危,个人的基本自由和权利就不过是空幻的泡沫词藻。

我们在前面撮要介绍了施米特对政治、宪法、主权、非常状态、专政、决断等问题的有关论述,主要是为阅读《宪法的守护者》提供一个必要的背景;实际上,一旦对施米特的这些思想有了一个基本了解,就可以大致推知施米特在《宪法的守护者》中究竟要讨论什么问题,又是如何讨论这些问题的。诚然,政治形势的发展和变化会给施米特的思考注入新的内涵,令其达到新的强度,但施米特的思想有一个前后一贯的脉络,则是毫无疑义的。

从非常状态的视点出发解释总统专政权,这一思路贯穿于魏玛共和时期施米特的大量论著中,并且随着共和国危机的加剧而得到不断强化。《宪法的守护者》(*Der Hüter der Verfassung*)最早作为单篇论文发表于 1929 年,随即经过大规模扩展,再以专著的形式出版于 1931 年。当时正值魏玛共和国摇摇欲坠的时刻,空前的政局动荡、经济危机赋予非常状态的概念以一种迫近的现实感。面对风雨飘摇的局面,施米特提出了一个类似于"谁来决断"的严峻问题:谁来维护宪法? 在

---

① 《魏玛宪法》第四十八条规定:"民国大总统于德意志民国内之公共安宁及秩序,视为有被扰乱或危害时,为恢复公共安宁及秩序起见,得取必要之处置,必要时更得使用兵力,以求达此目的。民国大总统得临时将本法一百一十四,一百一十五,一百一十七,一百一十八,一百二十三,一百二十四及一百五十三各条所规定之基本权利之全部或一部停止之。"

一般人的心目中,马上会浮现出美国最高法院的典范形象,因为美国最高法院行使的司法审查权似乎确立了它作为宪法守护者的地位。施米特指出,这是一种源于对美国最高法院的过度想象而形成的严重误解。其实,美国最高法院只能基于一般规范对特定诉讼案件作出判决,审查法律的公正性和合理性,并且在个案中拒绝法律的适用。在这里,美国最高法院的司法审查权是在正常状态下产生其效力的,一旦遇到非常情况(如南北战争中关于奴隶制和通货膨胀的政治争议),就连美国最高法院的权威亦相当有限。因此,"法院的作为,不能以经济繁荣和内政稳定的时期去评价,而必须把危急动荡的时刻也纳入考量"。[①] 如同主权一样,宪法的守护者只能在非常状态下获得其真正的意义,而司法机关由于受既定法律规范的拘束,因而根本无力承担此种职能。就其实质而言,非常状态涉及到的并非司法问题,而是政治问题,与既定法律规范的强制要求相比,政治统一体的存亡绝续才具有刻不容缓的紧迫性质。如果说主权就是决定非常状态,那么,这个危急时刻需要的显然不是一个通过正当法律程序(due process of law)处理法律实务的机关,而是一个能够超越规范而作出即时的最后决断的实体。在非常状态的视点下揭示宪法守护者的意义,认为对宪法守护者的吁求乃是政治秩序危机的表征,这是《宪法的守护者》的一个根本论旨,读者不可不察。

通过对美国最高法院司法审查权的解析,施米特实际上触及到司法国(Jurisdictionsstaat)的问题。在这种类型的国家里,整个公共领域均被置于普通法院的控制之下,宪法主要涉及到基本公民权利,即人身自由和私有财产,对这些权利必须给予司法上的保护,令其免于国家的立法权和行政权的无端干预。[②] 有鉴于此,如果认为美国最高法院是宪法的守护者,这实际上仅仅肯定了它作为市民社会的社会和经济秩序守护者的作用。其次,与美国最高法院的权威相比,德国最高法院的司法审查权要虚弱得多,并且就其行使范围而言,亦受到严格

---

① 施米特:《宪法的守护者》,李君韬、苏慧婕译,左岸文化 2005 年版,第 67 页。

② 施米特:《宪法的守护者》,第 67 页。

的限制。根据1925年11月4日德国最高法院的一项判决，这种司法审查权“只能针对一般法律，而不能针对修改宪法的法律，亦即依民国宪法第七十六条之程序而制定的法律。只要所涉及的是依宪法第七十六条而制定的法律，那么根据该判决就不能加以审查”。[①] 施米特反对将美国最高法院的模式移植到德国，因为“美国联邦最高法院与德国最高法院完全不同，而美国联邦法院的审判权也与今天我们在德国习称的最高法院审判权或宪法审判权毫无共同之处”。[②] 即便德国真能仿照美国最高法院建立一个拥有强大司法审查权的最高法院，它也不可能成为真正意义上的宪法守护者。归根到底，如果宪法守护者的概念只能在非常情况的视点下予以把握，那就排除了将任何司法机关设立为宪法守护者的可能性，因为非常情况按其定义就不能根据既定规范予以裁决。

尽管如此，人们经常基于如下理由将司法机关视为宪法的守护者：民主宪法为法官独立提供了特殊的制度保障。这一观点含有一个正确的内核，即独立性是宪法守护者的一个不可或缺的要件。不过，在施米特看来，法官独立性只是独立性的一种特殊类型，而不能与独立性直接画等号。例如，《魏玛宪法》就不仅规定了法官的独立性，而且还规定了职业公务员的独立性、国会议员的独立性等等。[③] 独立性并非专属于法官的品质，因而其本身就不能先验地赋予法官以宪法守护者的地位。法官不接受任何指令，这一要求确保了法官能够中立地、不偏不倚地履行其职务，但是，法官独立性始终包含着一个相反的关联层面，即法官受法律拘束（《魏玛宪法》第一零二条规定：“法官独立，只服从法律”）。职是之故，法官的独立性就不同于职业公务员或国会议员的独立性，它在本质上是非政治的。如果将宪法争端交由法官在既定法律的框架内予以司法判决，那就误解了宪法争端的性质，因为宪法争端根本不是司法问题，而是政治问题。除此而外，在谈论

① 施米特：《宪法的守护者》，第70页。

② 施米特：《宪法的守护者》，第67页。

③ 施米特：《宪法的守护者》，第276页。

法官独立性时,也不能仅仅局限于狭义的法官独立性,还有必要“将强化专业官僚之独立的专业司法官僚独立纳入考量”。[①] 法官独立性是一种复合类型,不仅包括专业法官的独立性,而且包括司法官僚的独立性。这样就出现了一个问题:如果不能将宪法争端交由普通法院予以判决,是否可以将它交由“一个单一的、由不得免职的专业司法官员组成、从而具有独立性的法院”予以判决呢?许多人倾向于对这个问题作出肯定的回答,但他们或许忘记了,果真如此的话,这个法院就不再是司法机关了,而变成了一个拥有制宪权的政治机关,相当于在现有的立法机关之外设立了第二个立法机关。这一设置肯定会与民主原则相抵触,因为“从民主的观点出发,实在很难认为可以把这个功能交给法袍贵族(Aristokratie der Robe)来掌理”。[②] 正是基于这样的考虑,施米特甚至不赞成设立一个宪法法院。

如果司法机关不能成为宪法的守护者,立法机关又如何呢?这种期待或许是十分自然的,在一个标榜议会民主的时代,似乎可以指望具有广泛民众基础的立法机关来承担看护宪法的职责,因为在人们的心目中,立法机关是人民的代表机关。不过,如果追究一下“代表”的意涵,这一点就显得不那么理所当然了。将立法机关视为人民代表机关,这从理论上并不构成什么问题,因为按照代表原则,“议员是全体人民的代表,因而拥有不受选民支配的独立权威。他们的权威并非来自个别的选民,而是始终来自全体人民”。[③] 十九世纪的自由主义者大体上就是这样理解议会制的,例如基佐(François Guizot)就列举了议会制的三个主要特征:讨论、公开的辩论自由和新闻自由。议员应该代表全体人民,而不是个别选民的利益,他们通过公开讨论达成的政治决定必须促进全体人民的福祉。但是,魏玛共和下的议会制实践恰恰偏离了议会制的理想和前提。只要读读施米特的《当今议会制的思想史状况》,就可以看到,施米特对议会民主制的实际运行怀有深切

---

① 施米特:《宪法的守护者》,第 279 页。

② 施米特:《宪法的守护者》,第 280 页。

③ 施米特:《罗马天主教与政治形式》,载施米特文集第一卷《政治的概念》,刘锋译,上海人民出版社 2003 年版,第 81 页。

的疑虑和不安,因为议员早已不复为政治统一体的代表了,而变成了偶然的私人利益的代理。代表之成其为代表,第一须有人身品质,第二须有权威。施米特将罗马天主教视为一种政治形式,原因就在于,天主教绝对地实现了人身权威:"教会是一个有具体人身的代表(persönliche Repräsentation)……教会代表着 civitas humana(人之城),它每时每刻都代表着与基督的道成肉身和被钉十字架的历史关联,代表着基督的人身:基督是历史现实中成人身的上帝。"[①]罗马天主教提供了透视政治的代表品质的典范样本,据此可以观察议会民主制的蜕变和败坏,而按照施米特的判断,这种蜕变和败坏的一个主要根源就在于议会民主制与经济技术思维的联姻。如果说真正意义上的代表是将不可见的东西变得可见,经济技术思维则仅仅关注实物的当下在场,弃绝一切理念层面的东西。就此而言,议会民主制背离了代表的原初理想,将理念的代表化约为实物的代理,议会因此就不复为政治的承担者,而变成了调和社会的各种冲突利益——尤其是经济利益——的场所。

回溯一下施米特在二十年代初提出的这些思想,在阅读《宪法的守护者》时就会有一种更确切的定向感。我们可以看到,魏玛共和下的议会制实践日益呈现出一幅多元主义的图景,正是这一格局使议会作为潜在的宪法守护者的角色显得非常可疑。立法团体若欲成为宪法的守护者,必须首先满足一个前提条件:即存在着国家与社会的二元架构。撇开社会内部的各种分歧(宗教上、文化上、经济上)不论,社会须作为一个群集与国家相抗衡,而国家则对宗教、文化、经济等问题采取一种中立和不干预的姿态。[②] 国家与社会分属两个完全不同的领域,各自保有其自主性和独立性,这种二元性的实质就是政治性与非政治性的分野。施米特将十九世纪的宪政国家称为立法国(Gesetzgebungsstaat),因为在这种类型的国家里,立法乃是国家活动的核心领

① 施米特:《罗马天主教与政治形式》,载施米特文集第一卷《政治的概念》,刘锋译,第74页。

② 施米特:《宪法的守护者》,第155页。

域。但是,由于立法国建基于国家与社会的二元性之上,它实际上是在两种国家类型——立法国和行政国(Regierungsstaat)——之间寻求平衡,从而具有二元制国家的性质。社会透过其代表机关——即议会——与强大的君主制官僚国家相抗衡,而国家则对一切非国家活动保持中立。这种格局确保了国家的自主性和独立性,同时也使社会能够按其自身的逻辑运行和发展:"十九世纪的自由主义倾向,导致了尽可能将国家限缩在最小程度上的做法,尤其要尽量防止国家对经济领域进行介入和干预。根本来说,就是要尽可能使国家相对于社会及其利益对立状态,采取中立态度,以便使社会与经济领域,依照其内在原理对于其领域取得必要的决定权"。[①] 由于国家与社会之间保持着这种张力,便出现了"不受国家影响的经济和不受经济影响的国家"。[②] 但是,随着大众民主的兴起,以及国家对社会生活领域的干预,这种情况发生了根本变化。国家与社会相互渗透,乃至相互等同,其固有的界限和张力日益模糊,终究不复存在了。国家变成了社会的自我组织,由此而导致的结果是,国家失去了其政治品质,原来的中立国家被一个所谓的总体国家(totaler Staat)取而代之了。

在一个最终消抹了国家与社会的分界的总体国家里,政党成为多元主义的基本载体,与此相应,议会也就成为政党政治的核心表现场域。为了阐明政党机制在议会民主制下的实际运作方式,施米特追溯了政党的变迁历程。在自由宪政时代,政党并非固定组织,也没有发展成等级式的、永久的和组织化的社会复合体(sozialer Komplex)。政党的理念基础是自由宣传和公共舆论,由于这个缘故,它就并不寻求某一特殊群体的特殊利益,而是在民族统一体的框架内促进统一的国家意志的形成。不同政党之间的对立仅仅表现在舆论上的歧异,而非利益上的对垒,这样便形成了多种思想和知识元素并立而互补的局面。就连《魏玛宪法》也隐含着这样一种政党理念,它之所以没有正面规定政党机制,是因为它将政党视为"一个在社会学层次上如此不稳

① 施米特:《宪法的守护者》,第161-162页。

② 施米特:《宪法的守护者》,第156页。

定的、如此不具清楚形式的、如此具有流动性甚至可说是如同空气一般的建构体，这样的建构体甚至可以被认为不存在，因为正如普罗伊斯所一贯强调的，政党所应该存在的唯一领域是公共舆论的领域”。[1]不过，政党在议会民主制下的实际活动方式逐渐偏离了这一政党理念，直至完全改变了政党的前提、目标、结构和性质。政党广泛渗透到宗教、经济、教育、文化等领域中去，成为有其自身的全局行动纲领的固定组织，它在议会中的一切表现均由特定的社会和经济利益驱动。由于社会上存在着为数众多的异质群体，而这些群体又透过政党机制向议会伸张其利益诉求，因此，不同政党之间的对立就呈现出一种多元主义的分裂格局，将议会变成了各种冲突利益博弈、角逐、交涉和妥协的中心场域。且不说在这种氛围中很难形成统一的国家意志，即便统一的国家意志并非完全不可能，它也有赖于众多政党在其自利动机的驱使下采取的临时联合行动。魏玛共和时期的政党联盟就很能说明问题。由于政党联盟受制于变动不居的力量聚合，它在国家意志的形成过程中就不能成为一种持久、恒常和可靠的力量。另外，政党所承载的多元主义还会影响到人们对宪法的忠诚态度。当政党的凝聚力超过了宪法的凝聚力时，就不能指望分属众多异质政党的议员齐心协力地担当维护宪法的职责。如果说议会民主制很难将政党的偏颇利益和意见提升为统一的国家意志的话，那就同时意味着，立法机关不仅不能支持和保障宪法，反而会使宪法变得脆弱、空虚，甚至陷入岌岌可危的状态。

这样，我们便进入到《宪法的守护者》的实质性论题了。既然立法机关和司法机关不能提供宪法所需的保障，那就有必要另立一种特殊权力来承担这一职能。在施米特看来，这种旨在维护宪法的权力须具备如下条件：首先，它不能位居其他合宪权力之上，而是在一种平行格局中与其他合宪权力发生联系，以求取必要的平衡；第二，它必须是中立的，不依赖或偏向任何其他合宪权力，但却能够提供一种特殊的保障机制，使不同的权力部门在宪法的框架内活动。按照法国古典自由

① 施米特：《宪法的守护者》，第 170 页。

主义思想家贡斯当(Benjamin Constant)的表述,这是一种"中立性、调解性和规制性权力"(pouvoir neutre, intermédiare et régulateur),而在十九世纪的国民法治国中,国家元首(无论是国王还是总统)就充当了这种"中立性、调解性和规制性权力"的主要载体。关于国家元首的作用,历来就有不同的看法和评断。有一种经典的说法是,"他统治,但不治理"(il règne et ne gouverne pas),但问题在于,如果把治理从统治中剥离出来,统治不就成了徒有其表的空壳吗?施米特认为,这种广泛流行的困惑和不安可通过权力与权威的区分予以排解。在通常情况下,权力和权威这两个概念都被不假思索地当作同义语来使用,施米特在《宪法学说》中就特别提道:"对本宪法学的进一步论述来说,没有必要区分权力(Macht)和权威(Autorität)这两个词",[①]但他同时又指出,这两个概念的区分对国家学来说具有非同寻常的重大意义。关于权力与权威的区分,施米特有如下说明:

> 与权力(必定是实实在在的)相对应的是主权和尊严之类的概念;相反地,权威指的是一种本质上以连续性(Kontinuität)因素为基础的声望,涉及传统和持久性。在每个国家里,权力和权威两者都是同时起作用的。它们之间的经典对照早已出现在罗马法中:元老院拥有 auctoritas(权威);相反地,potestas(权力)和 imperium(统治权)则来自人民。[②]

基于连续性、道德声望和普遍信任的权威乃属国家生命的一部分,它充分显明了国家元首作为中立的缓冲力量的意义。国家元首被赋予了韦伯意义上的"卡里斯玛"(charisma)品质,每当不同的国家活动或职能发生冲突时,他就依凭其权威发挥一种平衡和调解作用。有鉴于此,统治虽与治理相分离,但却并不因此而减少它的分量,或者说

① 施米特:《宪法学说》,第84页。

② 施米特:《宪法学说》,第84页。

得更直截了当一些,国家元首之所以成为一种中立的缓冲力量,恰恰因为"他统治,但不治理"。

在《魏玛宪法》的架构下,民国总统被明确赋予了宪法守护者的地位。《魏玛宪法》第四十二条规定,民国总统于就职时应对国会作如下宣誓:"余谨宣誓,余致力于德国人民之福祉,增其益、减其损,捍卫民国之宪法及法律,秉持良知以尽吾人之义务并公正对待所有人民。"按照《魏玛宪法》的设计,民国总统是一种具有高度独立性的权力建制,为了从制度上保证这种独立性,《魏玛宪法》第四十四条特别规定:"民国总统不得同时兼任民国众议员。"这一兼任禁止(Incompatibilität)的原则使民国总统能够独立行使职权,而不受政党政治的无端缠结。不过,这种独立性虽然超越了政党政治,却并没有超越政治,因而完全不同于比如说法官的独立性。在这个脉络下,施米特区分了两个概念:去政党政治化(Ent-Parteipolitisierung)和去政治化(Entpolitisierung)。这两种不同的防御机制产生了两种不同的独立性类型:去政党政治化使一种权力独立于经济社会生活的多元群聚(pluralistische Gruppierung),而去政治化则使一种权力独立于政治意志的形成过程。去政党政治化绝不意味着去政治化,相反,只有在去政党政治化的条件下,政治化才能获得充分有效的保证。总统独立性的基础是去政党政治化,而不是去政治化。民国总统行使的职权、尤其是根据《魏玛宪法》第四十八条行使的专政权具有高度的政治意义,其着眼点是作为整体的政治统一体,因而就超越了政党政治的多元利益考量。这种聚焦于政治统一体的政治性和相对于政党政治的中立性是一枚硬币的正反两面,共同构成了民国总统作为宪法守护者的一个必要条件。更为重要的是,民国总统乃由全体国民直选产生(《魏玛宪法》第四十一条),因而具有最广泛的民主基础。这种基于公投原则的关系导致了总统权威与人民意志的直接结合,真正体现了"诉诸人民"(Appell an das Volk)的本质内涵。就其行使的职权来看,民国总统颇似旧时的皇帝,事实上,也确有不少人从权力继受的角度来解释

总统与皇帝的关系。[①] 不过,在施米特看来,这里根本不存在权力继受的问题,因为总统与皇帝的法理基础完全不同:总统的正当性源于民主制原则,而皇帝的正当性则源于君主制原则。总统职位吸收了君主制原则的一些结构要素,但却在民主宪法的公投原则下得以成立,在这个意义上,也许可以说总统是民选的皇帝。总统与人民的直接关系提供了一种民主正当性基础,使总统能够以全体人民的身份、作为政治统一体的人格代表而采取行动。民国总统既有超越政党政治的中立性,同时又有广泛的民主基础,这两个因素合在一起,决定了民国总统作为宪法守护者的权威地位。在此不妨引用施米特在《宪法的守护者》结尾的一段话来概括民国总统作为宪法守护者的条件、正当性基础和作用:

> 透过这种将民国总统当成具有公投性格(plebiscitär)且在政党政治上中立的制度与权限体系核心的手段,现行宪法是在民主原则的考量下尝试建立一个与社会经济权力团体(Machtgruppen)相抗的制衡力量,并维护民族统一体(Einheit des Volkes)能够继续具有政治整体(politische Ganze)的性质。[②]

由于施米特是在非常状态的视点下考虑政治、主权、宪法等问题的,因此,在民国总统的一系列权力和职能中,[③]居于核心地位的无疑就是《魏玛宪法》第四十八条规定的总统专政权。这也是施米特的思想中易于引起争论、疑虑和诟病的地方,人们经常对如下问题感到困

---

① 施米特:《宪法学说》,第315页。

② 施米特:《宪法的守护者》,第283页。

③ 《宪法学说》列举了民国总统的一系列重要的政治权限:"在国家法上代表民国(第四十五条)、任免民国文武官员(第四十六条)、掌握民国一切国防军的最高命令权(第四十七条)、对一个邦实行武力强制(第四十八条第一项)、采取紧急状态措施(第四十八条第二项)、代民国行使赦免权(第五十条)。民国总统还拥有针对议会的权力:他有权解散国会(第二十五条),有权下令就国会议决的法律举行公民投票(第七十三条)。"参见《宪法学说》,第314页。

惑:在施米特的心目中,民国总统实行的究竟是委托专政,还是主权专政?《魏玛宪法》第四十一条规定,民国总统由全体国民直选产生,据此看来,专政权乃由全体国民交托于民国总统,因而属于委托专政的范畴。不过,如果细细追究,问题似乎并不那么简单。施米特在《宪法的守护者》中断言,在议会已被多元主义切割的情势下,唯有总统才能合宪地采取一切救济措施。[①] 对一些论者来说,这种救济方法实际上很难与宪法相容。麦考密克(John P. McCormick)在《卡尔·施米特对自由主义的批判》中认为,就其实质而言,这种救济方法属于主权行动的范畴。多元主义将社会变成了众多时而相互争斗、时而相互妥协的利益群体,为了矫正这种分裂局面,单凭委托行动显然难以奏效,民国总统必须采取主权行动,才能对国家与社会的关系予以全盘的重新定向。在这个脉络下,麦考密克提出了一个问题:“难道施米特真的以为他能够解决他在《宪法的守护者》中描述的国家与社会的关系的全盘重建问题,而人们却并不感到他同时在要求对《魏玛宪法》予以全盘重建?”[②]麦考密克的问题相当尖锐,它似乎暗示出,施米特不厌其烦地谈论民国总统的民主正当性和委托专政权,其实不过是闪烁其词,虚晃一枪,目的是要给主权专政披上委托专政的外衣。这一批评含有一个未曾明言的假定:多元主义是由《魏玛宪法》逻辑地引导出来的,除非依凭主权专政对《魏玛宪法》作出重大修正,否则就根本不可能矫正国家与社会的关系。显然,这是把施米特没有的意思加在了施米特头上。施米特恰恰认为,不受控制的多元主义将立法国变成了经济国,从而完全背弃了《魏玛宪法》的制宪目标。因此,凸显总统专政权的目的是要用这种代表政治统一体的权力来遏止违宪的多元主义,这符合《魏玛宪法》的真正意图。换句话说,国家与社会的关系完全可以在宪法的框架内予以调整,并不需要采取主权行动对宪法做出全盘修改,否则又怎么能说总统是宪法的守护者呢?施米特在魏玛共和时期撰

---

① 施米特:《宪法的守护者》,第 242 页。

② John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, p. 144.(中文版见华夏出版社:《卡尔·施米特对自由主义的批判》,2005,北京。)

写的大量论著——尤其是《宪法学说》——都有维护宪法的明确意图,如果像麦考密克所说的,施米特试图将委托专政变成主权专政,那就意味着,施米特要么陷入了自相矛盾,要么改变了自己的一贯主张。

除此而外,还有一点值得特别注意:施米特在《宪法的守护者》中提出了"总体国家"(totaler Staat)的概念,并用这个概念来观照和透视国家与社会的关系。鉴于国家和社会属于两个完全不同的领域,只要这种分界存在,它们就能够保有其自律的运行空间和发展逻辑。从市民社会的立场来看,这意味着其自主活动范围不受国家拘限和支配,一旦国家开始干预市民社会,最终受损的就不只是市民社会,而是国家本身。因此,与一般维护市民社会的人不同,施米特是从加强国家权威的角度出发反对国家介入市民社会的。按照克里斯第(Renato Cristi)的看法,在国家与社会的关系问题上,施米特坚持"强势国家、自由经济"(strong state, free economy)的威权自由主义(authoritarian liberalism)理念。[①] 加强国家权威不一定以牺牲市民社会的自主空间为代价,相反,一个无度扩张支配范围的干预型国家反倒削弱、甚至否弃了自己的权威。在《合法性与正当性》(Legalität und Legitimität)中,施米特进一步指出:"可以在民主制中寻找今日的'总体国家'(totaler Staat)的原因,确切地说寻找整个人类存在的总体政治化(totale Politisierung)的原因,如齐格勒所阐述的那样,要进行必要的非政治化,并且从全面国家出发重新获得自由的领域和生活领域,需要一个稳定的权威,这种认识具有重大得多的意义。"[②]市民社会的政治化意味着国家的非政治化,而国家的非政治化又意味着市民社会不能得到国家权威的有力支撑,这一恶性循环造成了国家和市民社会的两败俱伤。在这个脉络下,施米特区分了总体国家和威权国家(authoritärer Staat):总体国家将市民社会政治化,威权国家则将市民社会非政治化。施米

① 参见 Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State and Free Economy*(Cardiff: University of Wales Press, 1998),第九章。

② 施米特:《合法性与正当性》,载施米特文集第一卷《政治的概念》,李秋零译,上海人民出版社 2003 年版,第 332 页。

特后来在致“长名协会”(*Langnamverein*)[①]的演讲中将威权国家也看成是总体国家,不过,威权国家不是量的总体国家,而是质的总体国家。威权国家不允许敌对势力在其内部滋生、蔓延,“它能够区分敌友,在这个意义上……每个真正的国家都是、并且从来都是总体国家”。[②] 回顾一下施米特在《政治的概念》中关于国家与社会的论述,我们便可以看到,施米特实际上早就开始思考总体国家的问题了,而在《宪法的守护者》、《合法性与正当性》和致“长名协会”的演讲中,同一论题得到了进一步的延伸、发挥、解释和申论。施米特在《政治的概念》中反对将国家与政治等同起来,因为在他看来,国家与社会已经相互渗透,不分彼此了。[③] 不过,如果将量的总体国家转变成质的总体国家,重新确立国家的自律逻辑,这种等同或许就不那么令人错愕了。毕竟,正如施瓦布(George Schwab)在评论《政治的概念》时指出的,唯有国家才是政治的真正承担者。[④]

按照某些西方学者的看法,施米特是二十世纪对自由主义作了最有力度的解析和批判的思想家之一。这一评断大体符合实情,其证据在施米特的论著中比比皆是,不容置疑。不过,我们同时应当看到,虽然施米特不遗余力地批判自由主义,但他对自由主义的内涵却有十分精微的体察和认知,其识力之敏锐和深刻,恐怕在自由主义阵营中亦不多见。当代自由主义大师哈耶克(Friedrich August Von Hayek)在不

---

① “长名协会”是鲁尔区工业家的一个协会,其全名是 Verein zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen(促进莱茵兰和威斯特伐伦共同经济利益协会),简称“长名协会”。施米特于 1932 年 11 月 23 日在“长名协会”大会上发表了题为《强势国家中的健康经济》(Sound Economy in a Strong State)的演讲。参见 Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State and Free Economy*,第 212 页。

② Carl Schmitt,“Strong State and Sound Economy: Address to Business Leaders”, in Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State and Free Economy*, p. 217.

③ 施米特:《政治的概念》,载施米特文集第一卷《政治的概念》,刘宗坤等译,第 130 页。

④ 参见施瓦布为《政治的概念》英文版撰写的序言,载 Carl Schmitt, *Concept of the Political*, translated and with an Introduction by George Schwab(Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996),第 6-7 页。

少论著中回击了施米特对自由主义的批判,[①]尤其愤然于施米特作为纳粹"桂冠法学家"的劣迹,但他在《自由秩序原理》(*Constitution of Liberty*)中却写下了这样一段话:"施米特在希特勒政权下的所作所为,并没有变更这样一个事实,即在现代德国学者讨论这个问题(即法治问题——引者按)的文献中,他的论著依旧是最具学识且最富洞见力的;尤请参见其所著《宪法学说》和《宪法的守护者》。"[②]虽然这段评论仅仅出现在一条注释中,但考虑到哈耶克对施米特的一贯态度,它就不是随意作出的,而具有相当的分量。其实,只要略微比较一下哈耶克和施米特对法治问题的有关论述,就不难发现两人持论的相似性。哈耶克在《自由秩序原理》中认为:"法治也完全以形式合法性为前提,但仅此并不能含括法治的全部意义:如果一项法律赋予政府以按其意志行事的无限权力,那么在这个意义上讲,政府的所有行动在形式上就都是合法的,但是这一定不是法治原则下的合法,因此法治的含义也不止于宪政,因为它还要求所有的法律符合一定的原则。"[③]这段话涉及到"法治"(rule of law)与"依法而治"(rule by law)的区分。光是依法而治还谈不上法治,如果认为"恶法亦法",就没有一个国家不是法治国家了。在真正的法治状态下,法律不仅是一个形式合法性的概念,而且必须符合实质正义原则。法治与依法而治的区分在哈耶克的政治哲学中至关紧要,但是,我们如果读读施米特的《宪法学说》,就会发现,施米特实际上早就讨论过这个问题了:

> 国民法治国建立在'法治'的基础上。就此而言,它是一个法律国(Gesetzesstaat)。但是,如果法治国想要存在下去的话,法律就必须与法治国和公民自由的原则保持关系。如果一切法律,任何个人或任何人群的命令都毫无分别,那么,

---

① Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State and Free Economy*, p. 146.

② 哈耶克:《自由秩序原理》,邓正来译,生活·读书·新知三联书店 1997 年版,第 422 页。

③ 哈耶克:《自由秩序原理》,第 260-261 页。

> 一切专制君主国就都是法治国了，因为这类国家也有‘法律’，即国王的意志。……如果要让“法治”与法治国概念保持关系，就有必要给法律概念注入一些特定的品质，以便将一项法规范（Rechtsnorm）与随心所欲的命令或措施区别开来。[①]

施米特所说的法律的特定品质包括正当、理性、公正等等，它们基于一个共同前提：法律是一般规范。法律的一般性构成了法治的一个不可或缺的要件，在这一点上，哈耶克和施米特并无歧见。哈耶克从来不提施米特对自己有过任何影响，在他眼里，施米特的全部思想只有一个目标，就是彻底击溃自由主义，从理论上为纳粹的极权主义铺平道路。不过，撇开施米特对哈耶克的可能影响不论，至少有一点是清楚的：就连哈耶克也不能否认施米特在法治问题上的真知灼见。最后再回到《宪法的守护者》中关于国家和社会的论述。我们已经看到，施米特主张的威权主义其实与极权主义相去甚远，它并不是要用国家权力来压制市民社会，相反，国家和社会应按各自的逻辑自律地发展。在这种情况下，对国家的性质和职能的界定就显得尤为重要。有鉴于此，笼统地谈论施米特的反自由主义立场是远远不够的，问题的关键毋宁在于，国家还是不是政治的承担者？离开了政治，国家还能否成其为国家？对于诸如此类的问题，施米特在包括《宪法的守护者》在内的大量论著中已经做出了毫不含糊的回答。

---

① 施米特：《宪法学说》，第151页。

图书在版编目(CIP)数据

血气与政治/刘小枫,陈少明主编 . - 北京:华夏出版社,2007.2
(经典与解释)
ISBN 978-7-5080-4140-7

Ⅰ.血… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.政治哲学-研究
Ⅳ.D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 015365 号

血气与政治

刘小枫　陈少明　主编

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京人民文学印刷厂
版　　次:2007 年 2 月北京第 1 版
2007 年 3 月北京第 1 次印刷
开　　本:880×1230　1/32 开
印　　张:11.125
字　　数:320 千字
定　　价:29.00 元